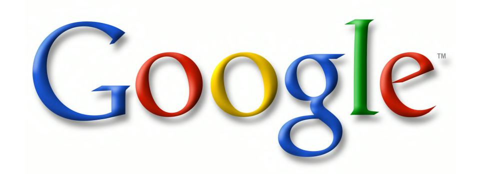
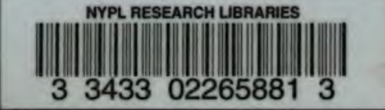
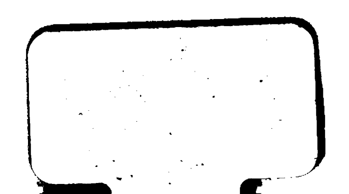
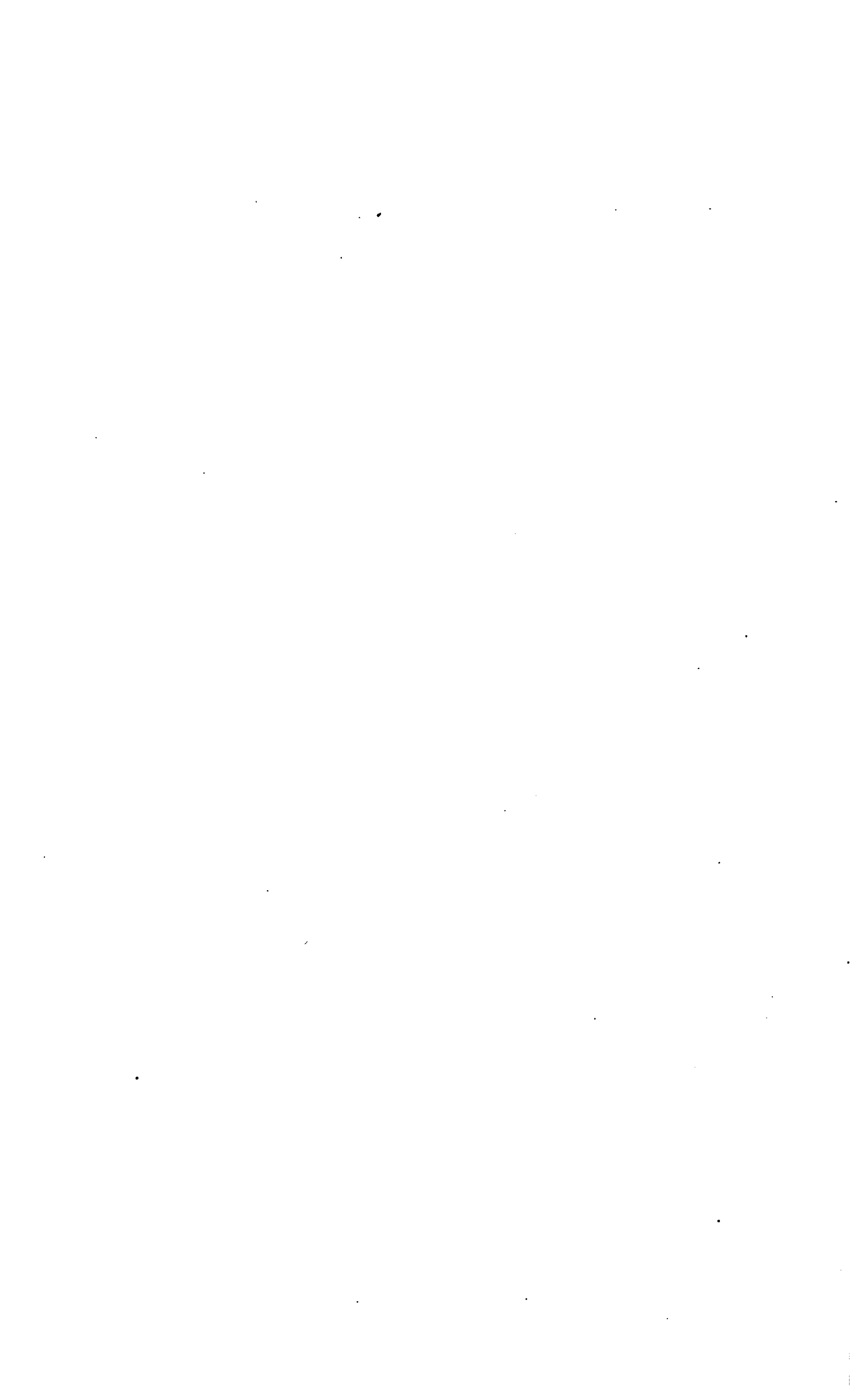
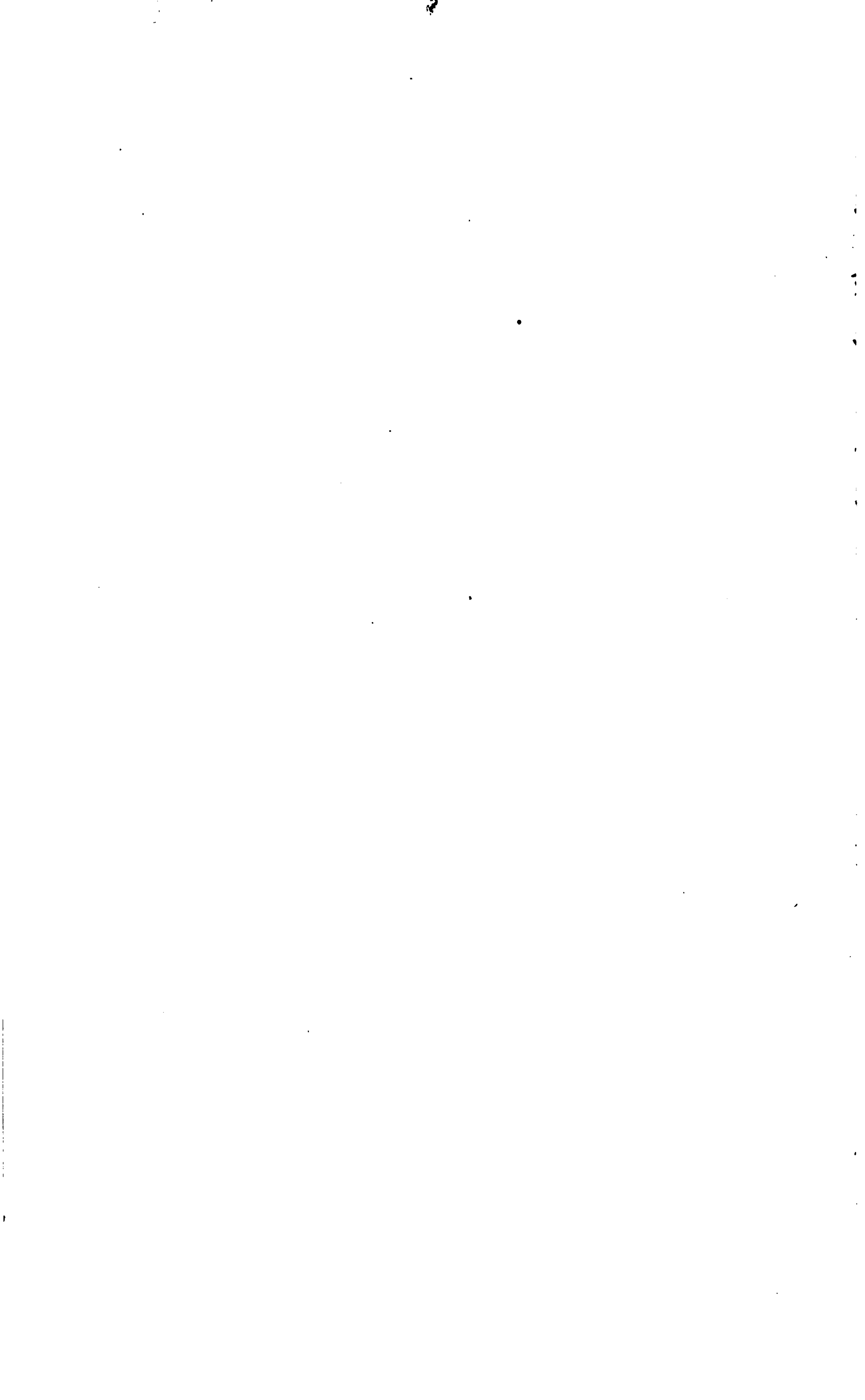












Die Entwickelung der abendländischen Philosophie bis zur Critik der reinen Vernunft.

Von

Ludwig Noiré.



Mainz,

Verlag von Victor von Zabern.

1883.

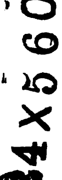
Druck von C. M. Mayer in Mainz.

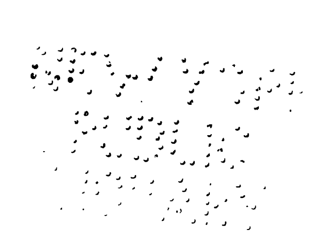
Emile de Laveleye

dem muthigen Bekämpfer des Materialismus

des Todfeindes der Menschheit

gewidmet.





Vorwort.

Im Jahre 1881 ging eine denkwürdige Bewegung durch die Welt.

Man besann sich, daß gerade hundert Jahre verflossen seien seit dem Erscheinen eines Buches, das in Betreff der Wirkung auf das Geistesleben der Menschheit weitaus als das wichtigste anerkannt wurde, wenngleich sein Wirken nur in der Stille sich vollzog, ja für die größte Mehrzahl selbst der Denkenden sein Inhalt ein versiegeltes Geheimniß, seine Form ein abstruses Geflechte ganz unverständlicher scholastischer Terminologien und Argumentationen geblieben war.

Gleichwohl hatte eine dunkle Ahnung der unvergleichlichen Bedeutung jenes Buches die Welt ergriffen. Fast alle Blätter der verschiedensten Richtung und Nationalität fühlten sich veranlaßt, dem großen Königsberger Weisen ihre Huldigung darzubringen, und von dem strahlenden Lichte zu reden, das durch ihn der Menschheit entzündet worden.

Die würdigste und schönste Säcularfeier war die englische Uebersetzung der Kant'schen Schrift durch Prof. Max Müller. In der durchsichtig klaren modernen Sprache ist der tiefe Gedankengehalt, von der harten stacheligen Schale eines veralteten Deutsch befreit, dem Verständnisse viel leichter zugänglich geworden. Wie schweren Kampf es gekostet, den widerstrebenden Stoff in die neue Form zu zwingen, das werden freilich nur Wenige dem Buche ansehen. Max Müller konnte auf seine mühevolle aber erfolgreiche Arbeit das Wort Voltaires anwenden: Les lecteurs ne savent pas combien je me suis donné de peine pour ne point leur en donner.

In dieser Uebersetzung ist das Werk zum ersten Mal zu einem internationalen, zu einem Gemeingut der Menschheit geworden. Kein Engländer oder Amerikaner, aber auch kein Franzose, kein Italiener hat von nun an das Recht sich damit zu entschuldigen, daß er das dunkle und schwerfällige Deutsch unmöglich verstehen könne.

Max Müller hatte mich aufgefordert, zu seiner Uebersetzung eine Einleitung zu verfassen. Ueberzeugt, daß eine solche nur dann ihrem Zwecke entsprechen könne, wenn sie die Stellung der Kant'schen Critik zu aller vorausgegangenen Philosophie beleuchtete (denn diese eben war das Objekt der Kritik) und somit die hohe Ahnenreihe der königlichen Geister, deren Zahl ebenso klein ist als ihr Einfluß groß, von den Griechen bis auf Kant im Zusammenhange vorführte, schrieb ich eine „Entwickelung der abendländischen Philosophie", die ich hier in ihrem ursprünglichen Gewande veröffentliche, weil die davon veranstaltete Uebersetzung (im ersten Bande des englischen Kant) meinen Erwartungen nicht entsprach.

Vermehrt ist die vorliegende Einleitung durch das Kapitel über Kant, das dem Titel entsprechend die geschichtliche Darstellung nunmehr gerade bis zum Erscheinen der „Critik der reinen Vernunft" fortführt. Es kann somit diese Schrift zugleich als erster Theil des bereits erschienenen Werkes: „Die Lehre Kants und der Ursprung der Vernunft" (Mainz 1882) betrachtet werden und mag mit diesem zusammen als eine „Geschichte der abendländischen Philosophie" gelten. Denn mit dem Auftreten Schopenhauers vereinigen sich morgenländische und abendländische Philosophie, um fortan in gemeinsamem Strombette durch die kommenden Jahrhunderte sich zu ergießen.

Ich hoffe, daß in diesem Buche geleistet ist, was ich zu Anfang versprochen, eine organische Entwickelung des philosophischen Gedankens. Die meisten Geschichten der Philosophie stapeln das Unwesentliche zu verwirrender Fülle und erdrückender Detailgelehrsamkeit auf, so daß sie eine treffende Illustration zu Max Müllers schönem, durchaus wahrem Ausspruche bilden: „Die eigene Vergangenheit ist die größte Feindin des Menschen."

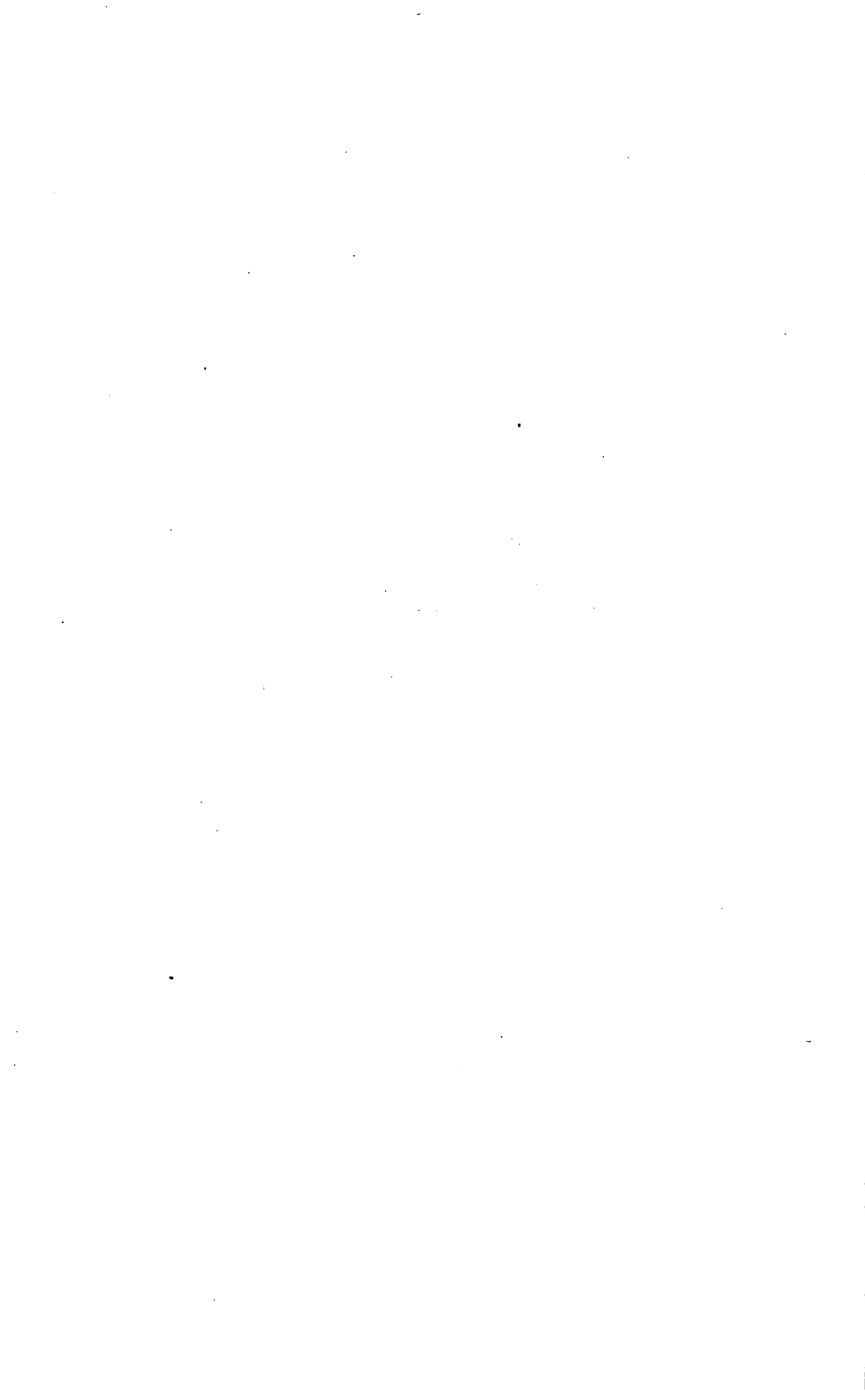
Mainz, 23. Mai 1883.

Der Verfasser.

Die Entwickelung der abendländischen Philosophie

bis zur

„Critik der reinen Vernunft."



Einleitung.

„Die Geschichte der Philosophie", sagt Lassalle*), „hat aufgehört, für eine Sammlung von Curiosis, für eine Zusammenstellung von willkürlichen oder zufälligen Ansichten zu gelten. Auch der Gedanke ist erst ein historisches Product; die Geschichte der Philosophie die Darstellung seiner in nothwendiger Continuität sich vollziehenden Selbstentwickelung."

„Wenn aber die Geschichte der Philosophie, wie alle geschichtliche Entwickelung von inneren und nothwendigen Gesetzen beherrscht wird, so wird wenn irgendwo so gewiß in ihr, dieser Geschichte des Erkennens, das Gesetz der Entwickelung des Erkennens mit dem Gesetze der Erkenntniß selbst zusammenfallen müssen."

Ich habe diese Worte als Programm der nachfolgenden historischen Darstellung vorangesetzt, obschon auch sie nicht frei sind von der unter der Herrschaft der Hegel'schen Schule wie eine Seuche grassirenden Unklarheit und Verworrenheit des Denkens. Denn „Geschichte der Philosophie" und „Geschichte des Erkennens" sind keineswegs identisch, weit entfernt! Faßt man den Begriff Philosophie als die Reflexionen und Betrachtungen, die der Menschengeist von jeher über sich selber angestellt hat, dann ist Geschichte der Philosophie eben die Geschichte dieser Reflexionen, und bildet, sofern dauernder Werth und nachhaltige Einwirkung auf den Gedankenproceß der Menschheit denselben

*) Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln. I, p. XII.

zukommt (als welches der wahre Probirstein ihres inneren Werthes ist), nur einen Theil, einen freilich sehr wichtigen Zweig der „Geschichte des Erkennens.“ Wohl aber kann die letztere als bedeutendstes und vielleicht einziges Object der Philosophie selbst betrachtet werden, eine Einsicht, der sich heute noch die Meisten verschließen, die aber aus gewichtigem Munde schon in folgender Form ausgesprochen worden ist: „Alle künftige Philosophie wird ausschließlich Sprachphilosophie sein.“

Ich habe also trotz jener offenbaren Verwechselung obige Worte Lassalles zum Motto meiner Arbeit gewählt, erstlich weil sie eine große Wahrheit enthalten und dann weil ich sie für besonders zeitgemäß halte. Mehr als je bricht in unseren Tagen die Ueberzeugung sich Bahn, daß wir jedes Ding, jede Erscheinung, also auch jede Gestaltung im Meinen, Glauben und Fühlen des Menschen nur so weit deutlich verstehen können, als wir ihres Ursprungs, ihrer Vergangenheit, ihrer Entwickelung bewußt werden. So darf ich also hoffen, die beiden großen Lager der Streitenden unserer Tage, Naturforscher und Philosophen, d. h. in letzter Instanz Empiriker und Aprioristen, gleichmäßig zu befriedigen und gleichsam auf einem neutralen Boden zu vereinigen. Den Ersteren verspricht jenes Motto, daß hier von Entwickelung und nur von Entwickelung auf natürlichem, voraussetzungslosem Grunde die Rede sein wird. Den Letzteren räumt es die hohe, wunderbare, räthselhafte Auszeichnung und Fähigkeit des Menschen — die Vernunft — ein, zu welcher bis jetzt noch keinem Darwinisten, auch nur mit dem leisesten Schein eines Erfolgs, eine verbindende Brücke aus der Thierwelt zu schlagen gelungen ist. *)

Kants „Critik der reinen Vernunft“ bezeichnet die größte Revolution, die jemals im Reiche des Gedankens stattgefunden hat. Sie ist schon oft mit Recht — auch von ihm selbst —

*) Wohl aber hat man umgekehrt die menschliche Vernunft in die Thierwelt hineingetragen und so die Sache, indeß man wähnte sie aufzuklären, doppelt räthselhaft gemacht. Siehe Lubbock und seine Ameisen.

mit dem Kopernikanischen Weltsystem verglichen worden. Ebenso wahr hat Rosenkranz sie das Janushaupt der Philosophie genannt: alle Errungenschaften der vorangegangenen Bestrebungen concentrirt sie in sich; jeder fernere Fortschritt muß von ihr ausgehen. Eine vollkommene Würdigung ihrer Bedeutung ist deshalb nur möglich durch eine retrospective Betrachtung alles dessen was, seitdem es so etwas wie Philosophie gibt, auf diesem Gebiete geleistet worden ist.

Die Philosophie beginnt da, wo der Mensch zuerst über sich und die ihn umgebende Welt zu staunen und zu reflectiren anfängt, wo die religiöse Denkweise, die überall als erste und natürlichste Interpretation des Weltganzen auftritt, mit ihrer mythologischen Bildersprache ihn nicht mehr befriedigen kann. Noch ahnt er nicht, daß es seine eigene Vernunft ist, die ihn antreibt, nach neuen Erklärungen zu suchen: das Doppelräthsel von Welt und Geist erscheint ihm noch als ein einfaches, von der Welt und in der Welt sucht er Aufklärung zu erlangen.

Eine organische Darstellung der Geschichte der Philosophie wird also zu zeigen haben, wie die Vernunft zuerst in weitesten Flugkreisen nach ihrem Gegenstand sucht, die sich im Verlaufe der Jahrhunderte immer mehr verengen, bis sie endlich die schmale Stelle umspannen, wo sie selbst und ihr eigenes Wesen vor ihren erstaunten Blicken als der wahre archimedische Punkt sich darstellt, von dem aus alles Uebrige zu erklären ist.

Den Weg, den sie von jenen Anfängen bis zu diesem Ziele gewandelt ist, habe ich im Folgenden in großen Umrissen zu entwerfen mich bemüht. Ich habe, um dem mir vorgezeichneten Programm gerecht zu werden, die organische Gliederung dieser Entwickelung aus einem ebenso einfachen, wie aus der Natur des Erkennens selbst hervorgehenden Gedanken hergeleitet. Man wird hoffentlich keinen Anstoß daran nehmen, daß er so einfach ist. Begründen werde ich ihn erst zu Beginn der Darstellung der mittelalterlichen Philosophie, weil er dann leichter wird verstanden werden. Es genüge einstweilen hier, mit Beziehung auf die von Kant nachgewiesenen Ideale der reinen Vernunft, zu

bemerken, daß ihrem Wesen nach die antike Philosophie Kosmologie, die mittelalterliche Theologie, die moderne Psychologie ist.

Ich sage „ihrem Wesen nach" und bezeichne damit die großen Strömungen des Gedankens, die in den Hauptepochen der Entwickelung die entschiedene Richtung nach einer bestimmten Himmelsgegend einhalten, wenn auch die Nebenflüsse oft nach der entgegengesetzten zu streben scheinen, d. h. viele Gedanken und Ansichten schon auftauchen, deren Werth und wahre Bedeutung erst in einer viel späteren Zeit, bei einer gänzlich veränderten Weltanschauung zur Geltung kommen können. Stets wurzelt der Baum in dem Boden, so hoch auch seine Krone reicht, und auch die Philosophen sind Kinder ihrer Zeit, vermögen niemals von deren Ideenkreisen, Ueberzeugungen oder Vorurtheilen sich gänzlich zu befreien; auch ihre Gedanken schwimmen im Strome des allgemeinen Denkens.

Wohl aber ist es ein interessantes Schauspiel, künftige Lehren und Wahrheiten in einer frühen Zeit, gleichsam auf fremdem Boden, zum erstenmale aufkeimen zu sehen. In dieser Hinsicht braucht nur darauf hingewiesen zu werden, daß es keine moderne Richtung gibt, die nicht schon ihr Vorbild in der griechischen Philosophie fände. Keine, außer der, die die moderne Richtung κατ' ἐξοχήν genannt werden muß, dem Ego des Cartesius. Daß aber eben durch diesen letzteren Umstand alle jene antiken Vorbilder und Systeme unter einer total veränderten Beleuchtung erscheinen, daß sie in dem neuen Strome — wenn sie auch oft durch die eigenthümliche Färbung noch ihren Ursprung verrathen — nach ganz anderen Richtungen, unter ganz anderen Bedingungen vorwärts streben, muß jedem Denkenden alsbald klar werden. Man kann die Kant'sche Lehre, wie wir sehen werden, schon in den Ansichten des Herakleitos und Protagoras ausgeprägt finden, aber diese verhalten sich zu jenem wie die Vermuthungen der Pythagoräer über die Bewegung der Erde zu den Berechnungen des Kopernikus, Galilei und Newton. Ja Kant selbst scheint derartige Insinuationen

vorausgesehen zu haben, da er in seinen „Prolegomena" *) denen, welche „Geschichte der Philosophie" für die Philosophie selbst hielten, zurief, „sie müßten warten, bis diese Untersuchungen selbst historisch geworden seien; dann werde an ihnen die Reihe sein, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben. Widrigenfalls könne nichts gesagt werden, was ihrer Meinung nach nicht schon sonst gesagt worden sei und in der That möge dieses auch als eine untrügliche Vorhersagung für alles Uebrige gelten; denn da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte auf mancherlei Weise geschwärmt habe, so könne es nicht leicht fehlen, daß nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit Aehnlichkeit habe." Hier gilt das treffende Wort Schopenhauers, mit dem er selber sein Recht gegen die vertheidigte, die nachdem sie ihn ein Menschenalter ignorirt hatten, endlich auf eine flüchtige Aeußerung Schellings hin („Wollen ist Urseyn") sich vermaßen, letzterem die Priorität vor der Schopenhauer'schen Lehre zuzuschreiben: „Nur wer eine Wahrheit aus ihren Gründen erkannt und in ihren Folgen durchdacht, ihren ganzen Inhalt entwickelt, den Umfang ihres Bereichs übersehen und sie sonach mit vollem Bewußtsein ihres Werthes und ihrer Wichtigkeit, deutlich und zusammenhängend dargelegt hat, der ist ihr Urheber." **)

So ist denn Kant, der die menschliche Vernunft in ihre letzten Elemente zergliedert, ihr also vollkommene Aufklärung über sich selbst gegeben hat, der Schlußpunkt einer Entwickelung, die nunmehr vor unseren Augen ausgebreitet vorliegt, und die wir in ihrem Entstehen und Voranschreiten, ihrem Suchen und Tasten, ihrem gläubigen Ringen und ängstlichen Zagen, in ihrem muthigen Vorandringen und scheinbaren Rückschreiten zu verfolgen haben.

Der große Genius, dem es gelungen ist, bis in die dunkelsten Tiefen des Erkenntnißvermögens hinabzusteigen und von dort

---

*) Vorwort.

**) Parerga und Paralipomena I, S. 144.

mit einer unerhörten, fast übermenschlichen Besonnenheit den Schlüssel des Räthsels herauf ans Tageslicht zu bringen, darf unbedenklich als der größte Heros des menschlichen Gedankens von allen Zeiten und Geschlechtern gepriesen werden. Durch Kant ist die Vernunft im wahrsten Sinne des Wortes zu sich selber gekommen. Alle mystischen Beimischungen, alle unberechtigten Anforderungen, alle Ikarusflüge in ihr auf ewig versagte Regionen sind durch ihn auf immer beseitigt worden. Wenn nun wirklich, wie Niemand noch bezweifelt hat, die Vernunft das wahre und einzige Werkzeug und Mittel ist, dem der Mensch alle seine Erfolge, seine hohe Stellung, wie seinen inneren Adel verdankt, so darf Kant ebenso unbedingt als der größte Wohlthäter der Menschheit bezeichnet werden. Möge die Saat, die er ausgestreuet, überall aufgehen; möge das Licht, die Tageshelle, die von ihm ausgegangen ist, auf allen Gebieten des Denkens und Handelns sich verbreiten, mögen namentlich das häßliche Gezänke und die ebenso inhaltleeren wie erbitterten Wortfechtereien der Schulen, die der Philosophie schon so viel Schaden und verdiente Mißachtung auch in der Meinung der Besten eingetragen haben, endlich auf immer verstummen; möge der Name Kant die Losung der Verständigung und Vereinigung aller ächten, überzeugungstreuen, ehrlich nach Wahrheit ringenden Herzen auf allen Gebieten der Wissenschaft und bei allen Nationen werden: das ist der einzig würdige Dank, der dem erhabenen Denker zum Jubelfeste seines unsterblichen Werkes dargebracht werden kann.

„Großer Männer Grabstätte ist die ganze Welt“, sagte Perikles. „Das Wirken großer Männer beschränkt kein Ort und keine Zeit“, dürfen wir von Kant sagen, von dem mehr als von irgend einem Erdgeborenen das Wort des Dichters gilt:

> Es kann die Spur von meinen Erdentagen
> Nicht in Aeonen untergehn.

Antike Philosophie.

Ἓν ἀντὶ πάντων. — Ὄντως ὄν.

Der Charakter der antiken Philosophie ist ein naiver Objectivismus. Das Alterthum kannte noch nicht die erst von Cartesius aufgefundene so überaus wichtige Unterscheidung zwischen dem denkenden Subject und dem gedachten Objecte als nothwendigen Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung. Das was wir denken und zu denken haben, war ihm die Hauptsache; es erhob sich nicht zu der Frage, wie wir denken. Auch die höchste Leistung der antiken Philosophie, der platonische Idealismus ist von dieser Fessel des Objectivismus nicht frei; die vernünftige Seele sieht die Ideen in ihrer Reinheit und Klarheit, aber die Ideen haben objective Realität.

Die philosophischen Fragen des Alterthums waren demnach ontologische; mit anderen Worten, das Sein wurde überall vorausgesetzt und dann nur geforscht, was das Wesen des Seins sei, wie viele Arten es gäbe, ob nur eine oder viele. Während wir also seit Cartesius von dem erkennenden Subject ausgehen und daraus seit Kant erst den Begriff des Seins herleiten, kam eine solche Idee den Alten nur selten in den Sinn, sie wußten also auch die Vernunft nicht anders zu erklären, als daß sie den Geist für etwas wirklich Seiendes annahmen und dann nur weiter fragten, ob er eine besondere Art des Seins, oder ob er identisch sei mit der Materie, oder auch ob er nur eine Art der Sinnlichkeit sei oder endlich ob er ein Theil der

allgemeinen Weltseele sei. Der richtige Weg des Idealismus war noch nicht entdeckt; die Vernunft aber strebte, ihrem Naturzwange gehorchend, überall nach Einheit und so suchte sie denn diese Einheit, nicht ahnend, daß die wahre Quelle derselben in ihr selbst liege, daß sie nur ihr eigenes Wesen nach Außen projicire, draußen in der Welt des Seienden.

Wir können also von den Philosophien der Alten sagen: es waren Versuche der Welterklärung aus Einem Princip, aus welchem dann auch die Vernunft und Menschenseele ihre Erklärung finden mußte. Es ist dies der natürliche Gang der Entwickelung und des Fortschritts der Erkenntniß, das eigene Ich wird von dem Menschen stets am spätesten entdeckt, die Außenwelt ist ihm immer das Gewisseste und Ursprünglichste. So sagt Sokrates im Platonischen Phädrus (p. 270): „Glaubst Du denn, daß man das Wesen der Seele verstehen könne ohne Einsicht in die ganze Natur?"

Die kindlichen Anfänge der Philosophie bei den Griechen sind darum Naturalismus. Im Wasser, in der Luft, im Aether, im Feuer werden die Principien oder Entstehungsgründe des Weltalls gesucht. Das Materielle drängte sich auf und vermischte sich unabweislich mit dem Formalen, dem Eigenthum des Geistes. Wie sollen wir es jenen Alten verdenken, da ja noch heute so Viele sind, die sich von dem Druck des Objectiven auf keine Weise zu befreien vermögen und noch immer die Frage aufgeworfen wird, ob unsere Seele etwas Materielles sei, eine Frage, die ebenso sinnlos ist, als wenn gefragt würde, ob ein Kreis viereckig oder ob ein mathematisches Dreieck grün oder blau sei.

Der erste Versuch, das Eins an die Spitze aller Weltbetrachtung zu stellen, wurde von den Eleaten gemacht. Es leitete sie dabei das dunkle Bewußtsein, daß die Vernunft-Erkenntniß stets nach Vollständigkeit, Dauer, also Unveränderlichkeit streben müsse. Der Widerspruch, in welchen diese angestrebte Einheit beständig mit der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Außenwelt treten muß, erforderte eine Ausgleichung und so finden wir denn

in der eleatischen Schule zuerst den Gegensatz zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten, zwischen dem Phänomenon und Noumenon. Das Letztere allein ist das wahrhaft Seiende, es ist unveränderlich, unbeweglich, ewig ruhend, die Sinnenwelt dagegen ist schwankend, trügerisch, ewig bewegt. Der Schein der Sinnlichkeit oder der Phänomene muß daher ausgeglichen oder corrigirt werden durch das wahrhaft Seiende, das nur durch das Denken erfaßt wird. Die Confusion des Realen und Idealen zeigt sich aber hier gleich sehr frappant, indem wir bei dem größten Meister dieser Schule, dem von dem Alterthum einstimmig bewunderten Parmenides dem Satze begegnen: „Sein und Denken sei Eins und dasselbe." Was in jener alten Zeit der mühsam ihre Wege zur Selbsterkenntniß suchenden Vernunft hohe Weisheit war, das wird in der nach Cartesius und Kant auftretenden Hegel'schen Dialektik Unsinn und Plattheit.

Den direkten Gegensatz zu der eleatischen Schule, in der wir das erste Aufdämmern des Begriffs der Substanz, des Princips der Unzerstörbarkeit der Kraft, sowie der späteren Untersuchungen Geulinx' und Lockes in Betreff des Unterschieds zwischen sinnlich wahrnehmbaren und realen oder primären Eigenschaften, oder zwischen der Auffassung der Vernunft und der Sinnlichkeit, und endlich auch des Bewußtseins der Antinomien, die zu der unsterblichen Leistung Kants führten *), zu begrüßen haben, bildet der tiefsinnige Denker Herakleitos. Er sucht auch nach einem festen, dauernden Princip, das überall und zu allen Zeiten auf die Welt anwendbar, von ihr ausgesagt, also

*) Zenon, der Eleate, den Aristoteles den Vater der Dialektik nannte, bewies zuerst, daß es keine Vielheit und keine Bewegung geben könne. Ersteres weil das Viele eine bestimmte Zahl sein müsse, über die hinaus immer noch andere möglich seien, letzteres aus den bekannten Eigenschaften der Zeit und des Raums, ins Unendliche theilbar zu sein. In einem unendlich kleinen Zeittheilchen ist der fliegende Pfeil stets nur an Einem Ort, also ruht er immer. Eine bestimmte Zeit kann nicht vergehen, ein bestimmter Raum nicht durchlaufen werden, weil zuerst die Hälfte, dann wieder die Hälfte der Hälfte und sofort vergehen und zurückgelegt werden müßte, was bekanntlich eine unendliche Reihe gibt.

der Schlüssel zu ihrem Wesen sein könne. Er findet dieses Dauernde, Ewige aber nicht wie die Eleaten in der Ruhe, sondern gerade im Gegentheile in der Unruhe, der Bewegtheit, der unaufhörlichen Veränderung. Das wahre Sein ist das ewige Werden, also ein Zustand zwischen Sein und Nichtsein. „Alles fließt", ist sein berühmter Ausspruch und gewiß gibt es keine anschaulichere Begründung für diesen seinen Gedanken, als der Strom, auf den er sich beruft und von dem er sagt, es sei unmöglich zweimal in den nämlichen Strom zu treten, da ja das ihn bildende Wasser stets ein anderes ist. Die letzte Conclusion, die aus diesem fruchtbaren Gedanken später gezogen werden sollte, ist die, daß das Wesen der Substanz uns ewig unerkennbar sein müsse, da ja eine Entscheidung niemals möglich sein kann, ob die gegenwärtige Erscheinung noch aus den nämlichen Theilchen bestehe, oder ob andere an ihre Stelle getreten sind. Unsere Vernunft ist allerdings genöthigt, die Materie als das Beharrliche sich vorzustellen, aber eben diese Materie bleibt uns ewig unbegreiflich. Uebrigens ist auch die positive Seite des Gedankens jenes tiefsinnigen Geistes uns heute in vieler Hinsicht klar und verständlich. Der Stoffwechsel bei den organischen Bildungen, der Kreislauf des Lebens, das Princip der Substitution *), sie weisen alle als auf ihren ersten Keim auf jenen Gedanken zurück. Es ist keine Frage, daß Heraklit selber die Bedeutung seines Gedankens, als Schlüssel für alle

*) Eine wichtige Anwendung desselben mit offenbarer Anlehnung an Heraklit machte zuerst Aristoteles (Polit. III, c. 3) indem er sagt: daß wir eine Stadt dieselbe nennen, so lange ein und dasselbe Geschlecht sie bewohnt, obgleich immer die Einen sterben, die Andern geboren werden, wie wir auch gewohnt sind, Flüsse und Quellen dieselben zu nennen, obgleich immer das eine Wasser zuströmt, das andere abfließt. Und dann auf den menschlichen Organismus übertragen bei Seneca Ep. LVIII: „Niemand ist der nämliche als Greis, der er als Jüngling war, niemand heute, was er gestern war. Unsere Leiber wechseln nach Art der Flüsse. Alles strömt ab mit der Zeit, nichts hat Dauer. Das meinte auch Heraklit, der Name des Flusses bleibt, das Wasser verrinnt. Das ist in allen Dingen deutlicher als im Menschen, doch trägt auch uns ein nicht minder schneller Lauf hinab."

Lebens- und Welt-Erkenntniß vollkommen begriffen hatte. Dies zeigt sich besonders darin, daß ihm das Princip des Lebens nur in der Bewegung, der ruhelosen Thätigkeit und Veränderung aufgegangen war. So ergibt sich aus einer Stelle *), in der es heißt: „Heraklit verbannte Ruhe und Bestehen aus der Welt; denn dies ist Sache der Leichname.“

In Betreff der Vernunft-Erkenntniß ist von hohem Interesse, daß Heraklit schon die Ahnung hatte, daß dieselbe durch zwei Factoren zu Stande komme. Wenigstens berichtet Sextus Empiricus **), daß nach Heraklit die Seele durch Aufnahme des in der Außenwelt waltenden göttlichen Logos vernünftig denke; daß im Schlafe dieser Zusammenhang mit der Außenwelt aufhöre und so getrennt die Seele die Kraft der Erinnerung verliere. Im Wachen aber, durch die Sinnenwege wie durch Fensteröffnungen hervorlugend und mit der Außenwelt sich vereinigend, erlange die Seele wieder die Fähigkeit zu denken. Unser Wesen ist nämlich dem All entfremdet, und erst indem es sich durch die Sinneswege demselben wieder annähert, geschieht es, daß, wie Kohlen dem Feuer genähert selbst feurig werden, ebenso unser Wesen dem All wieder gleichartig wird. In diesem gemeinsamen und göttlichen Logos, durch den wir selber Denker (λογικοί) werden, sagt Heraklit, liege alle Wahrheit. Das ist nun alles freilich noch sehr dunkel und unklar, wir sehen aber durch die dunkle Tiefe bereits Krystallisationspunkte künftiger Wahrheit. Insbesondere begrüßen wir das vermittelnde Verhältniß der Sinnlichkeit zwischen der noch ruhenden Seele, die durch die Außenwelt entzündet wird und dieser Außenwelt. Auch erinnern die Fensteröffnungen, aus denen die Seele hervorlugt, an den Satz Leibniz', die Monade habe keine Fenster, durch die die Außenwelt hereinschaue. Ferner sehen wir deutlich die Erkenntniß des Objectiven als das Kriterium der Wahrheit bezeichnet, wozu denn auch stimmt, daß

*) Plut. Plac. Phil. I, 23.

**) Adv. Math. VII, 129.

Heraklit unsere Ohren und Augen Lügner genannt haben soll, indem der bloße Sinnenschein uns ewig täuscht. Freilich liegt der Logos draußen in der Welt (in dem περιέχον), ja unser eigenes Sein ist der Welt entfremdet, also gewiß weit entfernt, Kern- und Ausgangspunkt aller Erkenntniß zu sein.

Eine nicht minder tiefe Ahnung einer erst in unseren Tagen sich zur Klarheit emporringenden Wahrheit liegt in dem von Heraklit ausgesprochenen, mit seinem Grundprincip vollkommen harmonirenden Gedanken, daß alle Dinge aus dem Feuer hervorgegangen seien und sich wieder in Feuer zurückverwandelten. Daß sich diese Wahrheit dem großen Denker aus der Betrachtung des organischen Lebens und seiner Bedingtheit von Licht und Wärme erschloß, darf wohl als gewiß angenommen werden, wenn auch Einwirkung orientalischer Lehre nicht ganz ausgeschlossen zu werden braucht. Aber daß das ganze Leben ein solcher Proceß einer entgegengesetzten und beständig in ihr Gegentheil umschlagenden Bewegung sei, wie die Flamme, wie der Fluß, das ist ächt heraklitischer Tiefsinn. Eine in seinem Geiste gedachte Interpretation gibt ein christlicher Kirchenvater Gregorius von Nyssa *): „In Bezug auf den Leib verhält es sich so, daß so lange Leben in ihm ist, ein ewiger Zufluß und Abfluß stattfindet in unaufhörlicher Veränderung, Ruhe tritt erst ein, wenn das Leben ihn verläßt. So lange er aber lebt, ist keine Ruhe sondern ein Zuführen oder Zerstreuen oder vielmehr ein unaufhörliches Getriebe von Beidem." Die heutige Physiologie vermag trotz aller Fortschritte keine bessere Definition des Lebens zu geben, als die hier in heraklitischer Denkweise vorgetragene.

Wenn wir nun annehmen, daß Heraklit in dem Feuer nur die feinste und schnellste Art der Bewegung gesehen, daß er demnach daraus den Schluß gezogen habe, diese Erscheinung müsse den Urzustand aller Dinge darstellen und also in beständigem Wechsel sich hier zu ruhenden und festen Stoffen gestalten und dort wieder aus diesen sich lösen, dann dürfen wir in den An-

*) De anim. et resurrect. p. 138 ed. Krab.

sichten dieses gewaltigen und von den Alten wegen seines Tiefsinns einstimmig bewunderten Denkers den ersten Ausdruck der wichtigsten Grundgedanken der heutigen naturwissenschaftlichen Weltanschauung unzweifelhaft erkennen, nämlich

1) daß nicht Ruhe, sondern Bewegung der Urzustand der Welt ist;

2) daß das materielle Substrat aller Erscheinungen ein unendlich feiner Stoff ist, der sich zu allem übrigen gestaltet und wieder aus allem sich löst;

3) daß das wahre objective Sein nichts anderes ist als Bewegung, wenn schon unsere Sinne uns den Schein verschiedener Qualitäten aufdrängen.

Letztere Ansicht, die das Fundament der heutigen Naturbetrachtung und gleichsam die Seele der Robert Mayer'schen Theorien bildet, ist uns durch zahlreiche Stellen u. A. auch des Platon und Aristoteles als ächt heraklitisch verbürgt. So heißt es im Theätetos *): „daß Alles Bewegung sei und außerdem nichts", ferner: „nach Homer und Heraklit bewege sich Alles wie Ströme", bei Aristoteles: „daß alles Seiende in Bewegung sei, glaubte jener und die Meisten mit ihm" **) und: „Einige sagen, von dem Seienden bewege sich nicht etwa nur das Eine, das Andere aber nicht, sondern Alles und immer, nur täuschten sich unsere Sinne, die das nicht wahrnähmen." ***)

Der Einfluß dieses mächtigen Geistes war ein so eminenter, daß alle folgenden philosophischen Systeme an ihn anknüpften oder sich mit ihm abzufinden hatten, indem sie, entweder das was an seiner Lehre Einseitiges war beibehaltend und übertreibend zu den seltsamsten Consequenzen gelangten, oder es zu widerlegen und auf ein richtiges Maß einzuschränken suchten.

Wenn anders die allgemeine Ansicht von dem heraklitischen Flusse, wie sie von den nachfolgenden und späteren Autoren

*) p. 156, a.
**) De anima I, 2.
***) Phys. Auscult. VIII, c. 3.

immer und überall als Grundgedanke seiner Lehre reproducirt wird, richtig ist, daß nichts wahrhaft sei, sondern überall ein ewiges Entstehen und Vergehen, ein Werden, also ein Mittelzustand zwischen Sein und Nichtsein *), so lagen die Gefahren für die allezeit mit ihren Widersprüchen spielende Vernunft sehr nahe und es dürfen wohl die dialektischen Spiele und Kunstgriffe der Sophisten, die von Allem beweisen konnten, daß es sei und daß es nicht sei, in nahen Zusammenhang mit der heraklitischen Lehre gebracht werden. Dem Epicharmos aus Kos werden die bekannten Subtilitäten zugeschrieben von der heiligen Galere von Delos, die die nämliche war seit Theseus Zeiten, obschon kein Stück an ihr dasselbe geblieben, ferner, daß der Schuldner dem Gläubiger nichts zu zahlen habe, da sie beide nicht mehr die nämlichen sind, daß ein Eingeladener nicht eingeladen sei und dergleichen. Dahin gehört auch wohl die Uebertreibung des Kratylos, der seinen Meister noch zu überbieten glaubte, indem er sein Dictum, man könne nicht zweimal in den nämlichen Fluß hinabsteigen, dahin abänderte, man könne dies sogar nicht einmal thun, da ja bis der übrige Körper dem Fuße gefolgt sei, das Wasser schon abgelaufen sei, und nach Aristoteles **) schließlich fest der Ansicht war, man könne gar kein Ding benennen und gar nichts behaupten, sondern dürfe höchstens mit dem Finger auf eine Sache hinweisen, da Alles ja in steter Veränderung sei. Freilich sagt Aristoteles, dies sei die extremste Meinung τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, der „vorgeblich Heraklitisirenden."

Wie dem auch sei, die extreme Hervorhebung des Wechsels und Wandels als einzigen Princips der Schöpfung mußte zu derartigen Uebertreibungen führen und dadurch die Selbstauf-

*) Plato Theaetet. p. 152 E. Ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ᾿ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου ξυμφέρεσθον, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος.

**) Metaphys. II, c. 5.

lösung der heraklitischen Ansichten durch die Absurdität der aus ihnen gezogenen Consequenzen herbeiführen. Außerdem lag ein innerer Widerspruch in der Lehre selbst, der vermöge der Natur der menschlichen Vernunft eine Correctur unmittelbar nothwendig machte, wenngleich es möglich ist, daß dieselbe schon im Geiste des Herakleitos sich vollzogen hatte. Aller Wechsel und Wandel, alle Veränderung, die stets und fortgesetzt eintritt, setzt mit Nothwendigkeit ein Etwas, ein Seiendes voraus, das wechselt, sich wandelt und verändert, ansonsten sind alle diese Prädicate nichtig und unwirklich. Wenn wir nun dem Aristoteles Glauben schenken dürfen, so hätte Heraklit dieses Eine aller Veränderung zu Grunde Liegende allerdings behauptet, obgleich diese Versicherung in der Aristotelischen Stelle *) durch die Worte: „er scheint es sagen zu wollen" bedeutend abgeschwächt wird.

Wenn Heraklit, wie aus vielen Zeugnissen der Alten unzweifelhaft hervorzugehen scheint, das Feuer als das allen Erscheinungen zu Grunde liegende Urwesen **) ansah, das durch Wandlungen (τροπαί) und Umschlagen ins Gegentheil (ἐναντιοτροπαί)

*) De coelo III, 1. Οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδὲν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.

**) Höchst bezeichnend für diese Auffassung ist namentlich die Stelle des Plutarch de EI apud Delph. p. 388. Πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός: „Alles verwandelt sich in Feuer und Feuer in Alles, gerade wie Gold gegen die Dinge und die Dinge gegen Gold ausgetauscht werden." Es ist ja gewiß sehr schwer, namentlich bei der fragmentarischen Form der erhaltenen Aussprüche, jedesmal zu sagen, was die wahre Meinung und der eigentliche Gedanke jener großen Genien des Alterthums gewesen sei, doch leuchtet aus dieser Vergleichung des Grundwesens der Welt mit der national-ökonomischen oder werthbestimmenden Welt ein solcher Tiefsinn hervor, daß ich keinen Anstand nehme, diesen Gedanken zu den bedeutendsten Aperçus zu rechnen, die wir aus der alten Philosophie überkommen haben. Um so merkwürdiger ist, daß keiner der späteren Philosophen ihn wieder aufgenommen und ausgebeutet hat, während er doch, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, die beste Brücke und Vorbereitung zu den Kant'schen Wahrheiten bildet und nach der hier angedeuteten Analogie das Verständniß der Kant'schen Lehre am leichtesten errungen werden kann.

alle Dinge und ihre Verschiedenheiten, sowie auch Leben und Denken hervorbringe, so daß das Leben des Einen stets der Tod des Anderen ist *), so hätten wir, wie bemerkt, in ihm den ersten Verkünder einer monistischen Weltauffassung, wie sie das Ideal der heutigen Naturforschung mit ihrem Grunddogma von der Einheit und Umwandlungsfähigkeit der Naturkräfte ist, zu begrüßen. Der Mangel und die Einseitigkeit seiner Lehre liegt dann eben darin, worin auch die Unvollständigkeit und Einseitigkeit der heutigen monistischen Naturbetrachtung liegt, nämlich in dem was ich mit Schopenhauer die Antinomie der Materie nennen möchte. Es ist für die menschliche Vernunft ganz und gar unbegreiflich, wenn ein einziges Grundwesen oder auch Grundstoff den Inhalt der ganzen Welt ausmacht, wieso und wodurch denn Veränderungen und Umgestaltungen dieses Grundwesens einmal entstehen oder auch fortdauernd stattfinden können. Woher die Hemmungen der allgemeinen, gleichartigen Bewegung, woher die Verdichtung des heraklitischen Feuers zu Luft, der Luft zu Wasser, des Wassers zu festen Körpern? Oder um modern zu reden, woher die Mannigfaltigkeit und Besonderheit der Naturkräfte, des Lichts, der Wärme, der Elektricität, woher die chemischen Elemente u. s. w.? Was ist mit den τροπαί und ἐναντιοτροπαί, den Wandlungen und dem Umschlagen ins Gegentheil ausgerichtet, als daß wir uns mit einem Worte abfinden lassen? Wir haben auf diese Fragen keine Antwort — wir können höchstens zur Rechtfertigung des Heraklit und der modernen Naturbetrachtung sagen: Sie können eben die Welt nicht erklären, sie können nicht ad causas primas vorandringen, sie constatiren eben nur die Thatsache, daß es so ist. Sie zeigen das Wesen der Welt auf, wie es sich aufmerksamer Betrachtung und eindringender Vernunft-Erklärung, die über die bloße Phä-

---

*) „Es lebt das Feuer der Erde Tod, und die Luft lebt den Tod des Feuers, das Wasser lebt den Tod der Luft, die Erde den Tod des Wassers.“ Max. Tyr. Diss. XXV, p. 230. Ebenso Plutarch de EI ap. Delph. p. 392 C. Πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις.

nomenalität oder den Sinnenschein hinausgeht, darstellt. Und wenn nun weiter gefragt wird: warum denn gerade ein Grundwesen angenommen wird, so lautet die Antwort: weil dies in dem Wesen der menschlichen Vernunft liegt, weil sie einem Naturzwange gehorcht, indem sie nach der Einheit strebt. Um diese Antwort zu finden, mußten freilich mehr als zwei Jahrtausende vergeblicher Versuche, jenen Widerspruch auszugleichen, vorübergehen, bis endlich der einzig wahre und mögliche Weg: „Prüfung oder Kritik der Vernunft selbst“ von dem größten Genius entdeckt und für alle Folgezeiten als die Eingangspforte für jede philosophische Forschung nachgewiesen wurde. Wenn wir aber im Lichte Kant'scher Wahrheiten uns heute die Größe und den Tiefsinn der heraklitischen Lehre veranschaulichen, so finden wir, daß bei jenem mächtigen Geiste die beiden Pole aller Erkenntniß — das Apriorische und die Erfahrung — sich schon in ihrer Reinheit zu einer Art von Weltbild gestalteten, indem auf der einen Seite das Dauernde, Ewige, das Grundwesen der Welt als der Antheil der Vernunft, auf der anderen Seite der ewige Wechsel und Wandel, die Ruhelosigkeit des Werdens als das Ergebniß der Erfahrung sich darstellt. Freilich war dies instinctive Erkenntniß, von einer Einsicht in diese Gegensätze oder gar Herleitung aus ihren Wurzeln kann natürlich bei Heraklit keine Rede sein.

Die Nachfolger Heraklits suchten der mehr gefühlten als deutlich erkannten Einseitigkeit seiner Lehre auf verschiedene Weise abzuhelfen.

Unter diesen will ich zunächst den Empedokles, als einen entschieden bedeutenden Geist erwähnen. Er setzte an die Stelle des Einen Grundwesens die vier Elemente, durch deren Mischung und Ausscheidung sich alle Dinge der Welt gestalten sollten. Diese vier Elemente entsprechen dem was wir heute die vier Aggregatzustände nennen würden, wenn wir neben dem festen, flüssigen und gasförmigen noch einen vierten, den der ehemals so genannten Imponderabilien annehmen. Man kann über diese,

die ganze Folgezeit beherrschende Anschauung *) sagen: durch sie wird die Welt erklärlicher, die Erklärung selbst aber bedeutend unphilosophischer. Die Correctur des Heraklit ist nur scheinbar. Es werden nämlich die Quäsita in die Data verlegt, d. h. das eigentlich Erklärungsbedürftige wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Sinnliche Prädicate allgemeiner Natur, die an allen Dingen wahrgenommen werden, deren Uebergänge außerdem augenscheinlich sind, werden eben kurzweg für ursprüngliche Dinge, Grundwesen der ganzen Welt, die aus diesen Elementen besteht, angenommen, die Verschiedenartigkeit der Dinge erklärt sich aus der verschiedenen Mischung der Elemente. Das ist etwa so, als wenn der heutige Chemiker sagen wollte, seine 64 Elemente seien von Ewigkeit vorhanden, oder auch, wie sich wirklich ein Apostel modernster Weisheit hat vernehmen lassen: „Im Anfang war der Kohlenstoff!" Jeder mit den elementarsten physikalischen Wahrheiten vertraute Knabe würde heute lachen, wenn man ihm die Lehre von den vier Elementen, die so lange Zeit die menschliche Vernunft bis zu einem gewissen Grade befriedigte, wieder vortragen wollte und würde sofort ausrufen: das sind ja keine besonderen Wesen, sondern überall nur Erscheinungsformen der nämlichen Wesen! Wie viele Jahrhunderte werden noch vergehen, bis die Kant'sche Lehre ebenso zum Gemeingute geworden sein und Aussprüche, wie der eben angeführte, als offenbare Absurditäten, allgemeines Gelächter erwecken werden? **) Wenn

---

*) Was ist nicht Alles, auch auf dem Gebiete des Seelenlebens, aus ihr hergeleitet und erklärt worden! Die Lehre von den vier Temperamenten, in denen bald das Feuchte, bald das Trockene, bald das Kalte oder Warme vorwaltet, wie viel physiologische und psychologische Probleme sind nicht von den Zeiten des Aristoteles bis zur Neuzeit aus ihr zu lösen versucht worden! Und wie lehrreich ist es, daß die scholastische Philosophie sich entschloß, in den einzelnen Wesen noch außerdem eine quinta essentia anzunehmen, womit dann die abstracteurs de quintessence freies Spiel hatten!

**) Zur Ehre der Engländer darf es gesagt werden, daß ihre Forscher auch auf dem Gebiete der Physik und Chemie sich viel größere Geistesfreiheit bewahrt haben, daß sie viel mehr ächt philosophische Steuerung zeigen, als alle übrigen. Ich weise nur auf Thomas Young, Davy, Faraday und die neuesten

nun also auch jene Doctrin des Empedokles für seine Zeit einen gewissen wissenschaftlichen Werth hatte und wegen ihrer Gemeinverständlichkeit und Uebereinstimmung mit den anschaulichen, überall wiederkehrenden Thatsachen eine große Verbreitung und lange dauernde Anerkennung gefunden hat, so dürfen wir ihr deshalb doch keinen höheren, philosophischen Werth beilegen, sie nicht als einen Fortschritt des philosophischen Gedankens betrachten. Eine viel größere Bedeutung dagegen muß jener anderen Hauptlehre des nämlichen Denkers beigemessen werden, daß Haß und Liebe in allen Erscheinungen walten, daß diese beiden Principien alles gestalten und bewirken, daß durch sie die Gränzlinien der ganzen Erscheinungswelt gezogen und erhalten werden. Dies war allerdings ein tiefsinniges Aperçu, ein Uebertragen der dem Menschen unmittelbar bewußten dunklen Triebe und Willensstrebungen auf die ganze übrige Welt; der Grieche ist insofern ein Vorläufer Schopenhauers und wird von diesem auch gebührend gelobt und als „ein ganzer Mann" gepriesen.*) In der That verdient Empedokles für diese erste Beachtung und Hervorhebung der Innenseite der Dinge gegenüber dem allgemein herrschenden Naturalismus die höchste Anerkennung. Zwar that dies bekanntlich auch schon Anaxagoras, indem er den waltenden und wirkenden Naturkräften, die in einem chaotischen Durcheinander gähren, einen νοῦς beigesellte, der die Dinge allmählich durch Auslese ordnet, so daß aus der allgemeinen Confusion die besonderen Existenzen sich gestalten. Namentlich den Sokratikern, die das Geistige vor allem Anderen betonten, mußte

Leistungen Crookes' und Norman Lockyers hin. Bei dieser Gelegenheit kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die in ihrem eigenen Vaterlande so lange geschmähten, verhöhnten oder ignorirten tiefen Denker Schopenhauer und Robert Mayer zuallererst durch die Engländer eine gerechte Würdigung gefunden haben, letzterer durch Tyndall. Von den Gründen will ich nicht reden, aber die Thatsachen darf ich constatiren und ich halte dies für Pflicht auch gegen das eigene Vaterland.

*) Parerga und Paralipomena I, S. 38.

dies gefallen und Aristoteles *) rühmt von Anaxagoras: „Als er zum erstenmale behauptete, daß in der Natur ein Geist walte und die Ursache der Ordnung der Dinge sei, da erschien er wie ein Mann, der seiner Sinne allein mächtig war, inmitten der Anderen und ihres eitlen Geredes.“ Freilich waren weder Sokrates noch Aristoteles erbaut von der Art, wie Anaxagoras seinen νοῦς oder sein geistiges Princip verwendete; letzterer namentlich sagt: „Er gebraucht ihn nur wie eine Maschine; wenn er zweifelt, welcher Ursache halber etwas ist, dann zieht er ihn herbei; sonst aber ist ihm jede natürliche Ursache lieber zur Erklärung, als sein νοῦς.“ **) Daß das Bewußtsein eine große Stelle in dem natürlichen Werden einnimmt, das ist die unzweifelhafte Wahrheit, die hier zu Grunde liegt, die Assimilation aber mit dem menschlichen Intellect und der Art und Weise, wie dieser wirkt und schafft, führte zu großen und verhängnißvollen Irrthümern, denen später Plato und Aristoteles nicht entgehen sollten. Mit Recht hebt auch Schopenhauer ***) hervor, wie viel richtiger es ist, mit Empedokles die dunkeln, erkenntnißlosen Triebe, d. h. den Willen, als das innere Agens anzunehmen, da die Erkenntniß viel späteren Datums ist und verhältnißmäßig nur wenigen Wesen zu Theil geworden ist.

Die beiden genannten Denker suchten offenbar die Sphäre der bisherigen philosophischen Betrachtung zu erweitern, indem sie nach dem Antheil des Geistes tastend hinstrebten. Diese Seite auszubauen blieb den Sokratikern vorbehalten. Die andere Seite dagegen wurde in rigoroser Consequenz und mit einer ungewöhnlichen Geisteskraft zu einem vollständigen materialistisch-mechanischen System, das bis auf den heutigen Tag bei den Naturforschern in seinen Hauptzügen Gültigkeit hat, ausgebaut und zwar in der Atomenlehre des Demokrit.

Hatte Heraklit die menschlichen Augen und Ohren Lügner

*) Metaph. I, 3 p. 984.
**) Loc. cit. p. 985.
***) Parerga und Paralipomena I, S. 38.

genannt, weil sie uns ein dauernd Seiendes vorspiegeln, während doch überall nur Wechsel und Wandel, ein ewiger Fluß ist, so pflichtete Demokrit in Betreff der Unzuverlässigkeit unserer Sinneswahrnehmung ihm vollkommen bei, indem er sagte, die Sinne täuschten uns in der That, da sie uns verschiedene Qualitäten der Dinge einredeten. In Wahrheit existiren nur bewegte Atome und die Leere. Sinnenschein ist das Süße, das Harte, das Warme, das Farbige u. s. w.; in Wirklichkeit ist dies Alles nichts Anderes als eine verschiedenartig geordnete und zusammengeballte Menge von Atomen *), deren Bewegung durch die zwischen ihnen befindliche Leere ermöglicht wird.

Bewunderungswürdig ist an dieser von einem großen Geiste zuerst gedachten und von zwei anderen großen Geistern, Epikur und Lucrez weitergeführten Theorie das zum erstenmale und gleich in vollständiger Geschlossenheit entfaltete Weltbild einer rein dynamischen Naturbetrachtung. Es tritt hier zum erstenmal ein die Ansprüche des Vernunftdenkens befriedigendes Mehr oder Minder, also quantitative Unterschiede an die Stelle des vieldeutigen, bunten, unerklärlichen Sinnenscheins, des seltsamen, tausendgestaltigen, vorüberrauschenden Maskenspiels der Erscheinungen. Alle spätere materialistische, d. h. naturwissenschaftliche Erklärung ist deshalb stets auf die Atomtheorie zurückgekehrt, wenn auch Wesen und Wirkungsart der Atome selbst durch geläutertere Vorstellungen in ganz anderem Lichte erscheinen. Das Ideal des Naturforschers aber ist und bleibt die Zurückführung aller Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf die Bewegung kleinster Theile.

Ich will nun hier zuerst, ehe ich auf die hohe Bedeutung

*) Νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ τὸ κενόν. Sext. Empir. adv. Math. VII, 135. Diese Worte enthalten das Programm der künftigen Anschauungen und Ausführungen Lockes, Leibniz' und Robert Mayers. Die ihnen zu Grunde liegende metaphysische Wahrheit aber ist der Inhalt des unsterblichen Werkes Kants.

der Lehre des Demokrit und ihre Stellung in dem großen Entwickelungsgange der nach Selbsterkenntniß ringenden Vernunft eingehe, auf den Gegensatz hinweisen, in welchem sie zu der Anschauung des Heraklit steht. (Beide Männer wurden im Alterthum oft nebeneinander genannt und als Gegensätze bezeichnet, dabei mag ein tieferer Grund obwalten, der durch die albernen Anekdoten vom lachenden und weinenden Philosophen nicht mehr erkennbar ist). Dieser Gegensatz muß natürlich in dem Grundgedanken seine Wurzel haben und es ist ein solcher gerade bei den Philosophen des Alterthums, deren Untersuchungen auf das Sein gerichtet sind, niemals schwer aufzufinden, da die meisten es als ihre Hauptaufgabe betrachteten, unter der Hülle des Scheins das Sein herauszufinden, oder zwischen dem Phänomenon und Noumenon zu unterscheiden, d. h. mit Hülfe der Vernunft das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) zu entdecken. Wir werden also zu fragen haben: Was war bei beiden Philosophen der (von den Sinnen herrührende) Schein, was das wahrhaft Seiende? Dabei wird die Antwort sehr verschieden lauten. Heraklit wird sagen: Der Wechsel und Wandel, die ewige Bewegung ist das Wahre, Demokrit dagegen: das im ewigen Wandel Beharrende, das wodurch und woran sich jener ewige Wechsel, jene ewige Bewegung vollzieht — die Atome.

Der große Fortschritt ist unverkennbar. Es ist der nämliche Schritt, den in der modernen Philosophie Leibniz über Spinoza hinaus thun wird.

Denn die Substanz des Heraklit vollzieht, wie schon oben bemerkt, alle ihre Wandlungen, ohne daß dem warum irgend eine Stelle zugewiesen würde: nicht dem warum nach der für die menschliche Vernunft stets unerreichbaren causa prima, denn eben diese sollte ja die heraklitische Substanz mit ihrem ewigen Fluß vertreten; wohl aber dem warum der Einzelerscheinungen, d. h. ihrem Seinsgrund und dem warum des Zusammenhangs der Einzelerscheinungen. Daß trotzdem der heraklitischen Lehre eine große metaphysische Wahrheit zu Grunde liegt, deren Dunkel unendlich tiefer hinabdringt, als die durch den Materialismus

geschaffene Tageshelle, das wird erst am Schlusse unserer Darstellung und nach den Offenbarungen der Kant'schen Lehre sich unzweifelhaft ergeben.

Ihren Ausgangspunkt nehmen die beiden Philosophen dem Anscheine nach von der nämlichen Wahrheit, die aber bei beiden sehr verschieden lautet und gleich ihren Standpunkt charakterisirt. „Diese Welt“, sagt Heraklit, „die eine Alles umfassende, hat weder ein Gott noch ein Mensch geschaffen, sondern sie war und ist und wird sein ein ewig lebendes Feuer maßvoll sich entzündend und maßvoll verlöschend.“ *) Dagegen lautet der Satz auf den Demokrit seine Lehren baut: „Aus Nichts wird Nichts und Nichts kann vernichtet werden.“ Die negative Fassung dieses Satzes ist von der allergrößten Bedeutung, denn es ist die schmale Brücke, die aus der Erscheinungs- oder Erfahrungswelt in die Welt der apriorischen oder metaphysischen Wahrheit führt. Wohl ist diese apriorische Wahrheit auch in dem heraklitischen Satze enthalten, aber sie hat sich mit der Erfahrung einmal für allemal abgefunden, und der Wechsel und Wandel kann alles Denkbare bringen, ohne daß es der Vernunft vergönnt ist, irgendwo einen festen Fuß zu fassen und von dem eingeräumten Fleckchen sich immer größere Gebiete zu erobern. Dagegen adelt der Satz des Demokrit jede, auch die flüchtigste Erscheinung zu metaphysischer Würde — sie kam nicht aus dem Nichts, sie wurde nicht zu Nichts. „Dieser Satz“, sagt Lange **), „der im Princip schon die beiden großen Lehrsätze der neueren Physik enthält, den Satz von der Unzerstörbarkeit des Stoffs und den von der Erhaltung der Kraft, erscheint seinem Wesen nach bei Kant als die erste Analogie der Erfahrung: ‚Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.‘

---

*) Clem. Alex. Strom. c. 14. Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

**) Geschichte des Materialismus I, S. 12.

Kant findet, daß zu allen Zeiten nicht blos der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand die Beharrlichkeit der Substanz vorausgesetzt habe." Letzteres bezweifelt Lange und er meint, die Herrschaft der Phantasie habe gewiß dem Menschen oft ein Entstehen aus dem Nichts und ein Vergehen vorgespiegelt. Das mag sein, aber überall wo vernünftig gedacht und Erfahrungen gesammelt oder überliefert wurden, galt jener Satz als ein — wenn auch unbewußtes, d. h. noch nicht zum sprachlichen Ausdrucke gelangtes — Axiom. Eine Erfahrung zu machen wäre wohl möglich ohne die Gültigkeit jenes Satzes, aber sie zu verwerthen und in Zusammenhang mit anderen Erfahrungen zu bringen, ganz unmöglich. Ex mere particularibus nihil sequitur, d. h. es kann keine Wissenschaft des Einzelnen, Individuellen geben, eine Erfahrungswissenschaft wurde also erst philosophisch begründet mit der Entdeckung und Formulirung jener allgemeinen Wahrheit. Und es ist bedeutungsvoll, daß alle großen Denker der Folgezeit, die den Empirismus tiefer zu begründen, ihm seinen richtigen Zusammenhang mit dem philosophischen Denken anzuweisen bemüht waren, auf Demokrit und den von ihm gelegten festen Grund zurückwiesen. So war es Bacon, der zuerst auf den lange verkannten Demokrit aufmerksam machte und ihm die Palme der ächten wissenschaftlichen Forschung namentlich im Gegensatz zu dem bisher abgöttisch verehrten Aristoteles zuerkannte. Von Interesse ist es auch, was uns über Robert Mayer berichtet wird aus der Zeit, da er sich mit der Entdeckung seines großen und folgereichen Princips trug. Beständig, sagt Rümelin, kehrten in der Unterhaltung die Sätze wieder: Ex nihilo nihil fit. Nihil fit ad nihilum.

Man könnte Heraklit demnach den Vater des Apriorismus, Demokrit des Empirismus nennen: da diese beiden Principien aber unlöslich aneinander gebunden sind, so mußten beide Denker, obschon von ganz entgegengesetzten Standpunkten ausgehend, dennoch auf gemeinsamem Gebiete zusammentreffen. Heraklit sagt: „Alles wechselt"; Demokrit: „Alles bleibt" und dennoch sagen sie beide das Nämliche. Wieso ist dies möglich?

Demokrit ging eben von der Einzelerscheinung aus und brachte dieselbe durch den — negativ ausgesprochenen — allgemeinen Satz in den Zusammenhang des Weltganzen. Heraklit dagegen ging von dem letzteren, also dem Allgemeinen aus und mußte, um zu der Uebereinstimmung mit der Erfahrungswelt zu gelangen, das negative Princip des Wechsels aufnehmen, d. h. aus dem Gedanken erzeugen. Immerhin bleibt sein „wechselndes“ Alles genau dasselbe, wie Demokrits „bleibendes“ Alles. Nur die Ausgangspunkte sind verschieden.

Mit Demokrit hatte sich also der Strom der Erfahrungserkenntniß zuerst einen Weg durch die Felsenpforte gesprengt, aus welcher er dermaleinst siegreich hervorbrechen und majestätisch, von tausend Zuflüssen genährt, seine Bahn durch die Jahrtausende nach dem großen Ocean der menschlichen Wissenschaft, die ein immer getreueres Abbild der Welt und ihres inneren Zusammenhangs zu geben berufen ist, weiter verfolgen sollte. Damit dies möglich wurde, waren zwei Dinge unbedingt nöthig: 1) das Sinnfällige, Discrete, Einzelne mußte zum Ausgangspunkt genommen werden; dieses allein konnte durch die Zahl, also die mathematische Auffassung, bestimmt, festgehalten und zum exacten Wissen erhoben werden. 2) der causale Zusammenhang der Erscheinungen mußte als ein lücken- und ausnahmsloser statuirt werden. „Nichts geschieht ursachlos, sondern alles aus einer Ursache und mit Nothwendigkeit.“

Aus der ersten Forderung ging die Atomenlehre hervor, auf welche immerdar die exacte Naturforschung zurückgreifen wird, ob sich gleich die heutige Wissenschaft unter den Atomen etwas ganz Anderes vorstellt als Demokrit; mit dem zweiten Satze wurde die streng in sich geschlossene natürliche Causalität, d. h. das ausnahmslose Gesetz, daß jeder Wirkung eine Ursache vorhergegangen sein müsse, als Princip proklamirt und als der wahre Schlüssel der Naturerkenntniß bezeichnet.

Die Schwächen und Mängel der Demokritischen Vorstellung von den Atomen — er schrieb ihre Bewegung dem Fallen durch den Weltraum zu, sagte, die Atome seien unendlich ver-

schieden an Gestalt, alle Veränderung der Dinge und Weltbildung geschehe dadurch, daß die größeren Atome schneller fielen als die kleineren, wodurch Seitenbewegungen und Wirbel entstünden — kann ich übergehen. Sie benehmen seinem Grundgedanken, daß alle Qualitäten, die uns durch die sinnliche Wahrnehmung sich darstellen, zurückzuführen seien auf größeres oder kleineres Quantum von einzig durch ihre Ausdehnung und ihr Gewicht unterschiedenen Atomen, die einzig und allein durch Druck und Stoß wirken, nichts von seiner Größe. Cartesius, Leibniz und Locke werden auf diesen Satz zurückkommen, Kant wird ihn einer strengen Prüfung unterwerfen und ihm seinen Berechtigungsschein aus der reinen Vernunft ausstellen.

In all dem Gesagten ist implicite enthalten, daß die Mathematik, die Theorie der reinen Raum- und Zahlverhältnisse zur Erklärung der Erscheinungswelt die einzige und ausschließliche Methode sei. Zur Erkenntniß und Formulirung dieser Wahrheit erhob sich jedoch der antike Materialismus nicht, noch weniger drang er auf Anwendung der Mathematik zur Erweiterung und Interpretation des Erfahrungswissens. Dazu war die Mathematik noch zu sehr in ihrer Kindheit und der Kreis des Erfahrungswissens noch zu beschränkt. Zur Verkündigung jener Wahrheit müssen wir auf Cartesius warten, der inmitten der Triumphe der empirischen Methode lebend, selber ein großer Mathematiker war. Aber die große Bedeutung der Mathematik, ihre Ausnahmsstellung unter den übrigen Wissenschaften, ihr Verhältniß zu allen übrigen Wissenschaften war wenigstens der theoretischen Betrachtung des Alterthums nicht verschlossen geblieben. Ich will hier nur auf die Pythagoräer hinweisen, die vielleicht auf die Anschauungen Demokrits eingewirkt haben, jene Schule, die schon die tiefe Einsicht erlangt hatte, daß in allen Dingen die Zahl eine endgültig entscheidende Rolle spiele, daß nur durch sie das letzte und wahrste Wesen der Dinge ausgesprochen werde. Wenn Pythagoras gesagt hat: „Das Weiseste von Allem ist die Zahl, nächst dieser aber das Namengebende", so wüßte ich nicht, daß wir heute im Stande

wären, etwas Tieferes und Wahreres zu sagen, als jene uralte Weisheit. Eben wo der Chemiker mit den Zahlen nicht mehr weiter vorandringen kann, wo also die Gränzpfähle seines Wissens stehen, da muß er mit *Worten* das Räthsel bezeichnen und seine chemischen Elemente einstweilen als ebensoviele verschlossene Thore ansehen, von denen er aber weiß, daß durch sie die richtigen Wege zu dem letzten Grunde der Wahrheit führen. Ihm wie dem Physiker, dem Mineralogen, ja selbst dem Biologen schwebt ein Ideal in der Seele, nach welchem alle Verschiedenheiten sich zuletzt in reine Zahlverhältnisse auflösen müssen, wornach also die Welt, zum mindesten ihre Außenseite, als ein mathematisch-mechanisches Problem sich darstellt. Es ist von Pythagoras und den Quellen aus denen er schöpfte, zu wenig bekannt. Wieviel er aber auch immer den Aegyptern zu verdanken gehabt haben mag, wir können die Geistestiefe des Mannes nicht genug bewundern, der den reifsten Gedanken der heutigen Naturerklärung vorahnend schaute und von der Ueberzeugung durchdrungen war, daß was den Harmonien der Musik zu Grunde liege, zugleich aber auch in der Bewegung der Gestirne, wie in allen Dingen das Wesentliche ausmache, nichts anders sei als Zahlenverhältnisse. Wesen und Ursprung der Zahl und die Möglichkeit ihrer Entstehung zu erklären, dazu war freilich Niemand weder im Alterthum noch in der modernen Philosophie befähigt, bis endlich Kant das helle Licht entzündete: aber wir sehen schon im Alterthum selbst ein Zweifeln und Schwanken über das Verhältniß der Zahl zu den wirklichen Dingen und die eigentliche Meinung des Pythagoras. So heißt es bald: „Nicht *aus* der Zahl, sondern *gemäß* der Zahl, sagt Pythagoras, entstünden alle Dinge." *) Und Aristoteles sagt: „Die Pythagoräer behaupten, daß alles Seiende nur durch eine Nachahmung der Zahlenverhältnisse vorhanden sei." **) An anderen

*) Stob. Ecl. I, p. 302. Πυθαγόρας οὐκ ἐξ ἀριθμοῦ, κατὰ δὲ ἀριθμὸν ἔλεγε πάντα γίγνεσθαι.

**) Metaph. I, 6. Μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν.

Stellen dagegen sagt er, die Pythagoräer hätten die Zahl als das wirkliche Wesen, also den Grundstoff der Schöpfung betrachtet. *) Gewiß ist, daß die Grundansicht, nur in der Zahl sei Wahrheit zu finden, den ganzen Pythagoräischen Gedankenkreis beherrschte, und daß dieses Princip in seiner Anwendung auf physikalische Probleme schon die Pythagoräer zur Auffindung von wichtigen Erkenntnissen befähigte, die lange Zeit vergessen und unbeachtet schlummerten, bis sie durch ein gereiftes und mit derselben, aber viel vervollkommneten Methode vorangehendes Zeitalter hervorgeholt und bestätigt wurden. Daß die Pythagoräer das Copernicanische Weltsystem anticipirt hatten, ist bekannt, Copernicus selbst beruft sich auf Hicetas **) und Philolaos. ***) Diese richtige Ansicht wurde durch das Ansehen des Aristoteles und seine Scheingründe auf mehr als anderthalb Jahrtausende der Menschheit vorenthalten. Uebrigens ist die Hochachtung, die auch die sokratische Schule für die Mathematik hegte, schon aus dem berühmten Spruche des Platon: „Wer nicht in die Elemente der Geometrie eingeweiht ist, soll ferne bleiben“ †), sowie aus manchen anderen Stellen ersichtlich, unter denen namentlich die folgende besonders lehrreich ist, da sie über die Vernachlässigung dieser Wissenschaft bei den Hellenen klagt und ihre Pflege bei den Aegyptern rühmt (De Leg. VII, 819): „Soviel sollte doch bei uns der freie Mann Mathematik lernen, als bei den Aegyptern die Knaben zugleich mit den Buchstaben lernen. Bei uns sieht das aber sehr übel aus und es schien mir, als komme eine solche Unwissenheit nicht den Menschen, sondern einer Herde von Schweinen zu.“

Man sollte nun meinen, die Zahlenphilosophie der Pythagoräer hätte mit der Atomentheorie des Demokrit ein inniges Bündniß schließen und die empirischen Wissenschaften auf exacter

*) Met. I, 5. 'Αρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι. 'Αριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.

**) Bei Cicero Quaest. acad. II, 39.

***) Plutarch, de placitis philos. III, 13.

†) Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω.

oder mathematischer Grundlage hätten bei den Griechen zu fröhlichstem Gedeihen erblühen müssen. Dies geschah aber nicht und Lange macht dafür die Schule des Sokrates verantwortlich: „Ohne Zweifel hätte schon das classische Alterthum auf diesem Wege zu bedeutenden Resultaten gelangen können, wenn nicht die von Athen ausgegangene Reaction gegen die naturwissenschaftliche Richtung der Philosophie in so entscheidendem Maße die Oberhand gewonnen hätte." *) Das mag wahr sein, trotzdem ist diese Reaction eine unendlich wichtige Stufe in der Entwickelung des philosophischen Gedankens und ein großes Heil für die Menschheit.

Der Ingrimm, den die philosophischen Vertreter des Empirismus, von Bacon bis auf die neueste Zeit, mehr oder weniger offen gegen Aristoteles und seine Methode geäußert haben, mag außer manchem anderen darin seinen Hauptgrund haben, daß sie sahen, wie er auf mehr als eine Art das strenge Princip der Naturnothwendigkeit, den einzig sicheren festen Boden aller empirischen Erkenntniß, durchbrach oder nach ihrer Ansicht fälschte. Die Einführung des Geistigen, die Teleologie oder Zweckmäßigkeitslehre, die namentlich in den von ihm begründeten Wissenschaften vom organischen Leben mit Recht eine so bedeutende Stelle einnimmt, ganz besonders aber das Vernünfteln und Ausgehen von fertigen Begriffen, die Uebertragung logischer Ideengänge auf die mit nüchternster Beobachtung sinnlicher Wahrnehmung aufzunehmende Erscheinungswelt, alles das widersprach der strengen naturwissenschaftlichen Methode. Es genüge mir, hier die Aeußerung eines großen Gegners, der gleichwohl seine Geistesgröße bewunderte, aus neuester Zeit anzuführen, man wird das punctum saliens sofort herausfinden **):

„Im Alterthum hat selbst der größte und verdienstvollste Naturforscher, um z. B. die Eigenschaften des Hebels zu erklären, seine Zuflucht zu dem Ausspruche genommen: der Kreis

*) Geschichte des Materialismus I, 15.

**) Robert Mayer: Die Mechanik der Wärme. S. 247.

sei ein so wunderbares Ding, daß es wohl zu begreifen sei, wie die im Kreise erfolgenden Bewegungen auch ihrerseits die wundervollsten Erscheinungen darbieten. Hätte Aristoteles, statt sein außerordentliches Talent zu Meditationen über den feststehenden Punkt und die fortschreitende Linie, wie er den Kreis nennt, anzustrengen, die Zahlenverhältnisse untersucht, welche zwischen der Länge der Hebelarme und dem ausgeübten Druck stattfindet, so hätte er dadurch den Grundstein zu einem wichtigen Theile des menschlichen Wissens gelegt... Die Regel, nach welcher verfahren werden mußte, um die Fundamente der Naturkunde in der denkbar kürzesten Zeit zu legen, läßt sich in wenige Worte fassen. Es mußten nämlich die nächstliegenden und häufigsten Naturerscheinungen mittelst der Sinneswerkzeuge einer sorgfältigen Untersuchung unterworfen werden, die so lange fortzusetzen ist, bis aus ihr Größenbestimmungen, die sich durch Zahlen ausdrücken lassen, hervorgegangen sind. Diese Zahlen sind die gesuchten Fundamente einer exacten Naturforschung."

Gewöhnlich wird die Wirksamkeit des Sokrates als eine energische Reaction gegen die Lehren und das Treiben der Sophisten dargestellt. Die griechischen Sophisten haben eine auffallende Familien-Aehnlichkeit mit den französischen Aufklärern des vorigen Jahrhunderts. Ihr Lebensgeist ist eine Art von Trunkenheit und Selbstüberschätzung des die Bande der alten religiösen Anschauung zerreißenden und dabei seine Ueberlegenheit empfindenden Vernunftdenkens. Daß dabei auch die mit den religiösen Dogmen innig verwachsenen sittlichen Ueberzeugungen geschädigt wurden, daß dem Subjectivismus, Sensualismus, dem oberflächlichen Rationalismus der tiefe Ernst des Strebens nach Wahrheit und der Erforschung der sittlichen Grundlagen des Lebens geopfert wurden, bis endlich ein Alles auflösender Skepticismus, eine mit Allem ihr Spiel treibende Dialektik und Rhetorik das Volksbewußtsein zu ergreifen drohte, gilt gleichmäßig von dem Zeitalter der griechischen Sophisten, wie der französischen Encyclopädisten. Die alten Dogmen hatten ihre Kraft verloren, Wahrheit und Sittlichkeit mußten auf einem

neuen, tieferen Grunde aufgebaut werden. Die drohende Gefahr erweckte bei den Griechen Sokrates, im achtzehnten Jahrhundert Kant.

„Zwischen Sokrates und Kant", sagt Schopenhauer*), „lassen sich gar manche Aehnlichkeiten nachweisen. Beide verwerfen allen Dogmatismus, beide bekennen eine völlige Unwissenheit in Sachen der Metaphysik und setzen ihre Eigenthümlichkeit in das deutliche Bewußtsein dieser Unwissenheit. Beide behaupten, daß hingegen das Praktische, das was der Mensch zu thun und zu lassen habe, völlig gewiß sei und zwar durch sich selbst, ohne fernere theoretische Begründung. Beide hatten das Schicksal, daß ihre nächsten Nachfolger und deklarirten Schüler dennoch in eben jenen Grundlagen von ihnen abwichen und, die Metaphysik bearbeitend, völlig dogmatische Systeme aufstellten; daß ferner diese Systeme höchst verschieden ausfielen, jedoch alle darin übereinstimmten, daß sie von der Lehre des Sokrates, respective Kants ausgegangen zu sein behaupteten."

Meinem Vorhaben entspricht es, nur die theoretische Seite der Philosophie des Sokrates und seiner Nachfolger zu beleuchten und zu zeigen, worin denn der Gegensatz zu den früheren Lehren, die Vertiefung des philosophischen Gedankens und die Richtung nach dem, was der Hauptgegenstand dieser Schrift, zu finden ist.

Die Tendenz der sokratischen Lehre ist eine rationale Psychologie, hervorgegangen aus der Ueberzeugung, daß die Vernunft des Menschen ein den bisher fast ausschließlich beachteten Naturkräften entgegengesetztes oder wenigstens von ihnen sehr verschiedenes Princip ist, daß in ihr ein Quell ewiger Wahrheiten inmitten des täuschenden Sinnenscheins, ein fester, dauernder Halt inmitten des ewigen Wechsels und Wandels der Dinge und darum auch eine sichere, unverrückbare Basis des sittlichen Handelns und aller höheren Güter des Menschen sei, deren Existenz die Sophisten anzweifelten, da sie alle derartige Begriffe aus menschlicher Satzung, also subjectivem Belieben herleiteten.

*) Parerga und Paralipomena I, 46.

So verstehen wir also, warum Sokrates sich vorwiegend mit Definitionen der sittlichen Begriffe beschäftigte, und was er meinte, wenn er öfter wiederholte, alle Tugend sei ein Wissen.

Suchen wir dies im Einzelnen durch Beispiele nachzuweisen. Die Opposition gegen die Lehre der strengen Naturnothwendigkeit, des geschlossenen äußeren Causalzusammenhangs tritt am deutlichsten hervor in der bekannten Stelle *), wo Sokrates den Anaxagoras, der zuerst den schüchternen Versuch machte, den νοῦς, also ein Vernunftprincip als Erklärungsgrund der Welt einzuführen, erwähnt und seine Enttäuschung darüber ausspricht, daß er von allem was er erwartet habe, also z. B. warum die Erde scheibenförmig sei, warum es so am besten sei u. s. w. gar nichts bei ihm erfahren habe, sondern überall nur Erklärung aus natürlichen Ursachen angetroffen habe. Das sei, sagte Sokrates, wie wenn Jemand sagen wolle, warum Sokrates hier im Gefängniß sitze und dann anfinge, das Sitzen nach den Regeln der Anatomie und Physiologie zu erklären, statt von der Verurtheilung zu reden, die ihn hieher geführt, von den Gedanken, die ihn veranlaßt hätten, sich hier niederzulassen, die Flucht zu verschmähen, sein Schicksal abzuwarten. **)

Man sieht hier in voller Klarheit die Unvollständigkeit des Materialismus, d. h. der Erklärung der Welt aus äußeren, mechanischen Ursachen durchschaut, woraus sich denn die Erkenntniß eines anderen, viel wichtigeren Princips und die Nothwendigkeit seiner Erforschung ergibt.

Demokrit und die Atomenlehre wird bei Platon kaum erwähnt; desto öfter aber von Aristoteles. Dieser erkannte ebenfalls vollkommen die Einseitigkeit der materialistischen Anschauung und wies sie treffend nach bei Erwähnung der Art, wie sich

---

*) Phaedon p. 97.

**) Den gleichen Gedanken hat später auch Leibniz ausgesprochen, indem er sagte, man könne den über den Rubico gehenden Cäsar erklären aus den Gesetzen der Mechanik durch die Contraction der Muskeln, Bänder u. s. w., während doch zum wahren Verständniß Cäsars die ganze Geschichte Roms, die psychologische Einsicht in die gewaltige Persönlichkeit und so vieles andere gehöre.

Demokrit die Seele als Lebensprincip des Körpers dachte.*) Nach dieser Erklärung sollte nämlich die Seele aus feinen, glatten und runden Atomen bestehen, gleich denen des Feuers; diese Atome seien ungemein beweglich, sie durchdringen das ganze Weltall und bringen in den Menschen alle Bewegung der Lebenserscheinungen hervor. „Wenn dem so ist, sagt Aristoteles, dann sind in einem Körper zwei Körper und so gut man den unendlich feinen Atomen die Bewegungsursache zuschreibt, kann man sie auch den größeren und gröberen Theilen beilegen." Das ist aber, wie er mit Recht nachdrücklich betont, nicht das Wesentliche der Seele, kann nicht einmal ihr accidens sein, sondern ihr Wesen besteht in dem Wählen und Erkennen und mechanische Erklärung, bloße Bewegungsursachen können niemals die mindeste Aufklärung über die Functionen der Seele, also das Denken, Sinneswahrnehmung, Lust und Schmerz und Aehnliches geben.**)

Hier polemisirt Lange***) gegen Aristoteles und behauptet er habe die Größe Demokrits nicht verstanden, die gerade darin bestehe, daß er mit rigoroser Consequenz alle Handlungen in die Kette der mechanischen Gesetze zurückgeführt habe. „Jede Philosophie die mit dem Verständniß der phänomenalen Welt Ernst machen will, muß auf diesen Punkt zurückkehren. Der Specialfall der Bewegungen, die wir vernünftige nennen, muß aus den allgemeinen Gesetzen aller Bewegung erklärt werden, oder es ist überhaupt nichts erklärt. Der Mangel alles Materialismus besteht darin, daß er mit dieser Erklärung abschließt, wo die höchsten Probleme der Philosophie erst beginnen. Wer aber mit vermeintlichen Vernunfterkenntnissen, die keine anschaulich-verständige Auffassung mehr zulassen, in die Erklärung der äußeren Natur, den vernünftig handelnden Menschen inbegriffen, hineinpfuscht, der verdirbt die ganze Basis der

*) Arist. de anim. I, 3.

**) Loc. cit. cap. 5.

***) Geschichte des Materialismus I, S. 20.

Wissenschaft, heiße er gleich Aristoteles oder Hegel.“ Hier bricht wieder der oben erwähnte Ingrimm des überzeugten und consequenten naturwissenschaftlichen Denkers gegen Aristoteles los; vom Standpunkte der äußeren Betrachtung der Dinge hat Lange gewiß Recht; aber wo von Seele, von Vernunft, mit einem Worte von Bewußtsein die Rede ist, da hat die mechanische Theorie sich zu bescheiden, sie hat wohl mitzureden, sie herrscht aber nicht, sondern sie wird beherrscht und zwar nach ihren eigenen Gesetzen. Dieses klar erkannt und ausgesprochen zu haben, ist das Verdienst der Sokratischen Schule.

Ein weiteres großes Verdienst des Aristoteles gegenüber der materialistischen Schule ist das Hervorheben der Zweckursachen in der Natur. Wer diese nicht anerkennt, dem bleibt ein unendlich großer Theil der Naturwesen und des Naturwerdens vollständig verschlossen. Sie können aber überhaupt nur verstanden werden und existiren unter Voraussetzung eines geistigen Princips, womit natürlich durchaus nicht gesagt ist, daß ein außerweltlicher Macher oder Schöpfer die Dinge zu seinen Zwecken oder zu den Zwecken des Menschen, so wie sie sind, hervorgebracht habe. Schopenhauer sagt *): „Drei große Männer haben die Teleologie oder die Erklärung aus Endursachen gänzlich verworfen, und viele kleine Männer haben ihnen nachgebetet. Jene sind Lucretius, Bacon v. Verulam und Spinoza. Allein bei allen dreien erkennt man deutlich genug die Quelle dieser Abneigung: daß sie nämlich die Teleologie für unzertrennlich von der speculativen Theologie hielten, vor dieser aber eine so große Scheu hegten, daß sie ihr schon von Weitem aus dem Wege gehen wollten.... Die Polemik des Lucretius (IV, 824—858) gegen die Teleologie ist so craß und plump, daß sie sich selbst widerlegt. Bacon macht keinen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Natur (worauf es doch gerade ankommt), indem er, in seinen Beispielen, beide durcheinander wirft. Dann bannt er die Endursachen aus der Physik in die Metaphysik,

*) Welt als Wille und Vorstellung II, S. 385.

diese aber ist ihm, wie noch heutzutage Vielen, identisch mit der speculativen Theologie. Spinoza wußte sich nicht anders zu helfen — um dem physikotheologischen Beweis und der daraus fließenden Ansicht, daß die Natur des Menschen willen da sei, den Weg zu verrennen — als durch den desperaten Streich die Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur zu leugnen, eine Behauptung, deren Monstroses jedem, der die organische Natur nur irgend kennen gelernt hat, in die Augen springt. Sehr vortheilhaft sticht gegen diese Philosophen der neueren Zeit Aristoteles ab, der sich gerade hier von der glänzendsten Seite zeigt. Er geht unbefangen an die Natur, weiß von keiner Physikotheologie, es ist ihm nie in den Sinn gekommen und nie hat er die Welt darauf angesehen, ob sie wohl ein Machwerk wäre. Aber nachdem er die Natur treu und fleißig studirt hat, findet er, daß sie überall zweckmäßig verfährt und sagt: ‚Nirgends schafft die Natur etwas vergeblich' (de respir. c. 10), und in den Büchern de partibus animalium, welche eine vergleichende Anatomie sind: ‚Um irgend eines Zweckes willen schafft die Natur Alles. Ueberall sagen wir, eine Sache sei um einer anderen willen da, so oft ein Ziel sich darstellt, auf welches die Bewegung hinstrebt: daher ergibt sich, daß etwas derartiges vorhanden ist, was wir Natur nennen. Es ist aber der Körper ein Werkzeug (Organ), denn ein jedes Glied ist um eines Zweckes willen da, so auch das Ganze.' Ausdrücklich empfiehlt er die Teleologie am Schlusse der Bücher de generatione animalium und tadelt den Demokrit, daß er sie verleugnet habe, was Bacon in seiner Befangenheit an diesem gerade lobt. In der That muß jeder gute und regelrechte Kopf bei Betrachtung der organischen Natur auf Teleologie gerathen, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefaßte Meinungen bestimmen, auf Physikotheologie, noch auf die von Spinoza getadelte Anthropoteleologie. Den Aristoteles betreffend will ich hier noch darauf aufmerksam machen, daß seine Lehren, soweit sie die unorganische Natur betreffen, höchst fehlerhaft sind, indem er in den Grundbegriffen der Mechanik und Physik den gröbsten Irrthümern huldigt. Ganz

entgegengesetzt verhält er sich zur Betrachtung der organischen Natur: hier ist sein Feld, hier setzen seine reichen Kenntnisse, seine scharfe Beobachtung, ja mitunter tiefe Einsicht in Staunen."

Alles dieses konnte Aristoteles leisten, er konnte der eigentliche Begründer der Naturgeschichte werden, weil er das Walten des Geistigen in der Natur erkannte und anerkannte und ihm die gebührende Stelle anwies. Man halte nun mit obiger klarer Darstellung Schopenhauers folgende Stelle eines sonst tüchtigen und ernsten Denkers zusammen und man wird sich sagen, daß die Begriffsverwirrung auf dem Gebiete der Naturerklärung heute noch ungeheuer ist, daß demnach eine ernsthafte Prüfung und Zurückgehen auf die metaphysischen Grundlagen der Erkenntniß für dieselben unbedingt geboten ist.

Lange sagt*): „Wir finden bei Demokrit keine Spur jener falschen Teleologie, die man als den Erbfeind aller Naturforschung bezeichnen kann, aber wir finden auch nirgends einen Versuch, die Entstehung des *Zweckmäßigen aus dem blinden Walten der Naturnothwendigkeit zu erklären* (!!). Wir wissen, daß auch dieser letzte Fundamentalsatz alles Materialismus, zwar in roher Form, aber in voller begrifflicher Schärfe, dem philosophischen Denken der Hellenen entsprungen ist. Was Darwin, gestützt auf eine große Fülle positiver Kenntnisse, für die Gegenwart geleistet hat, das bot den Denkern des Alterthums Empedokles, den einfachen und durchschlagenden Gedanken: das Zweckmäßige ist deshalb im Uebergewichte vorhanden, weil es in seinem Wesen liegt sich *zu erhalten*, während das *Unzweckmäßige längst vergangen ist*."

Welch ein Chaos, welch ein Durcheinanderwerfen entgegengesetzter und einander ausschließender Begriffe! **) Und doch ist

---

*) Geschichte des Materialismus I, S. 22.

**) Noch deutlicher und noch unglaublicher ist folgende Stelle Langes (loc. cit. I, p. 72) über den Materialismus der Stoiker: „Das klingt materialistisch genug, allein gleichwohl fehlt diesem Materialismus der entscheidende Zug: die rein materielle Natur der Materie; das Zustandekommen aller Erscheinungen, einschließlich des *Zweckmäßigen* und des *Geistigen*, durch

der hier entfaltete Widersinn durchaus kein anderer, als das Programm der meisten heutigen Darwinisten: „Alles ausschließlich aus mechanischen Ursachen zu erklären."

Wenn Aristoteles sich vornehmlich mit Demokrit auseinanderzusetzen hatte, so haben wir bei Platon ein häufiges Anknüpfen an Heraklit, dessen Tiefsinn ja Sokrates in der bekannten Aeußerung verdiente Anerkennung zollte. Die von Sokrates ausgehende Reaction gegen den Naturalismus und Sensualismus, welche naturgemäß auf die Vernunft des Menschen, als wahre Quelle aller Erkenntniß führte, mußte in seinem großen Schüler die Ueberzeugung erwecken, daß es zum Wesen dieser Vernunft gehöre, das Dauernde und Beharrende als den ruhenden Pol inmitten der allgemeinen Flucht der Erscheinungen aussondern und festhalten zu können. Dies ist die erste Bedingung, wenn überhaupt so etwas wie Erkenntniß möglich sein soll. Denn schon der Begriff der Veränderung setzt voraus, daß der frühere Zustand vom Geiste festgehalten werde, ansonsten ja stets ein Neues, niemals aber ein Anderes Inhalt des Erkennens wäre. „Nicht einmal die Möglichkeit der Erkenntniß darf man annehmen", sagt Sokrates im Kratylos *), „wenn alle Dinge sich verändern und nichts Bestand hat. Denn wenn z. B. dieser Begriff, die Erkenntniß, sich darin nicht verändert, daß sie Erkenntniß ist, so wird die Erkenntniß Bestand haben und sein. Wenn aber auch selbst der Begriff der Erkenntniß sich verändert, so wird er eben in einen andern Begriff als den der Erkenntniß sich verwandeln und er wäre dann nicht mehr Erkenntniß. Wenn er sich aber gar immer verwandelt, so würde es nie eine Erkenntniß geben. **) Und aus diesem Grunde würde es nie ein

Bewegungen des Stoffs nach allgemeinen Bewegungsgesetzen." Man kehre den Satz um: „Das Zustandekommen der Bewegungen des Stoffs einschließlich der Schwere und aller unorganischen Bewegungen durch geistige Principien nach allgemeinen Denkgesetzen", um seinen ganzen Widersinn einzusehen.

*) p. 440.

**) Was hier Platon zum erstenmale lichtvoll und überzeugend ausspricht, das wird dereinst durch Kant in seinem tiefsten Kerne ergründet werden: „Wäre

Subject, noch ein Object der Erkenntniß geben. Wenn aber ein Subject der Erkenntniß existirt und ein Object, wenn ferner das Schöne, das Gute und jede Art des Seienden existirt, so sind diese Begriffe offenbar nicht, wie wir jetzt behaupten, dem Strome und der Bewegung irgend ähnlich."

Man sieht aus dieser Stelle, die gleichsam den Keim der platonischen Ideenlehre enthält, daß der Vernunft das als Aufgabe und Fähigkeit zukommt, was Goethe in den schönen Worten dichterisch ausspricht:

> Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
> Befestiget mit dauernden Gedanken.

Die Vernunft mit ihren Begriffen ist also der feste Ankergrund für die wahre Erkenntniß inmitten der allgemeinen Brandung der Erscheinungswelt und der sinnlichen Eindrücke und Veränderungen. Die große, hiemit ausgesprochene Wahrheit ist von so unermeßlicher Bedeutung, daß wir sagen dürfen, mit ihr sei zuerst der einzig wahre Weg zur Selbsterforschung und Selbsterkenntniß betreten worden.

Die Vernunft oder das Vernünftige (τὸ νοητικόν) ist im Besitze der Ideen z. B. des Guten, Wahren, Schönen; dieser Besitz ist dauernd und zweifellos, sie erkennt sie überall und immer als ihr Eigenthum wieder. Die Frage ist nun, wo ist die Brücke, die diese Ideen mit der Erscheinungswelt, der sinnlichen und materiellen Welt verbindet. Denn für diese letztere hielt Platon die herakleitische Ansicht von dem ewigen Flusse, Entstehen und Vergehen für zweifellos.

Hier haben wir zunächst den großen Gegensatz der platonischen Lehre zur materialistischen Lehre ins Auge zu fassen. Für Platon ist die Vernunft ein activès Vermögen der menschlichen Seele. Der Materialismus führt nothwendig zum Sensualismus, d. h. sobald er seine Unvollständigkeit erkennt und dem Geistigen einige Rechnung tragen will, erklärt er dieses wie

---

nicht Zeit und Raum ursprünglicher Besitz des denkenden Subjects, so könnte es nie eine Erfahrung geben."

alles Uebrige als eine Wirkung, mit anderen Worten die Sinne werden von außen erregt und erschüttert, sie empfinden und aus diesen Empfindungen gestalten sich dann die Bilder der Außenwelt, vollzieht sich das ganze geistige Leben mechanisch, von selber. Sinnliche Wahrnehmung ist nicht Quelle der Erkenntniß, sondern die Erkenntniß selber. Diese Ansicht war zu Sokrates Zeiten durch Protagoras vertreten, sie wurde später in streng-materialistischer Consequenz durch Epikur ausgebaut. Die Entstehung der Bilder im Verstande kommt her von einer beständigen Ausstrahlung feiner Theilchen von der Oberfläche der Körper. Auf diese Weise ziehen die Abbilder der Dinge stofflich in uns ein; aus der öfteren Wiederholung entstehen Erinnerungsbilder und so gelangt die Seele, sie weiß selbst nicht wie, zu dem Allgemeinen und zum Denken durch stete, alleinige Wirkung der Außenwelt. Wahrnehmung und Sinnlichkeit bleiben also — trotz des entschieden Geistigen, d. h. Bewußten ihres Wesens — fest in den Kreis der Materialität gebannt. Diese Ansicht gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß die Sinnesorgane selbst, durch welche die Wahrnehmung vermittelt wird, objectiv hervortreten, selber wahrnehmbar, d. h. materiell sind. Daher denn auch Platon die sinnliche Wahrnehmung direkt den Augen, Ohren und anderen körperlichen Werkzeugen zuschreibt, aber die Nothwendigkeit eines denkenden Princips, das alle Wahrnehmungen zusammenfaßt, vergleicht und an ihnen das Gemeinsame ausscheidet und so zum Wesentlichen der Dinge zu gelangen vermag, mit siegreicher Evidenz nachweist. „Denn das wäre schlimm", sagt Sokrates im Theätetos *), „wenn in uns wie in hölzernen Pferden viele Sinne säßen, und das Alles nicht auf einen Mittelpunkt, mag er nun Seele oder wie sonst zu nennen sein, zurückgeht, womit wir durch diese Sinne, wie durch Werkzeuge, alles Wahrnehmbare wahrnehmen." Klang und Farbe, Geschmack und Geruch sind verschiedene Dinge, „wodurch aber", fragt Sokrates **),

*) Platon Theät. p. 184.
**) Loc. cit. p. 185.

„ist der Sinn wirksam, der dir das Allen Gemeinsame, und auch das hierin Gemeinsame mittheilt, daß du das Sein aussagst und das Nichtsein und die darin vorkommenden Verhältnisse, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Verschiedenheit, ferner das Eins und die übrigen Zahlenverhältnisse — und Theätetus muß gestehen, daß dafür kein besonderes Organ des Leibes gegeben sein kann, sondern die Seele erforscht offenbar auf sich selbst beschränkt das Gemeinsame an allen Dingen." „Die Rauhigkeit des Rauhen wird durch Betastung wahrgenommen, die Weichheit des Weichen ebenso: das Wesen aber und die Art ihres Seins, und wiederum das Wesen des Gegensatzes sucht die Seele zu erforschen durch Insichgehen und Vergleichung derselben mit einander." „Die Fähigkeit, Eindrücke wahrzunehmen, ist bei Menschen und Thieren gleich bei der Geburt vorhanden, aber die Fähigkeit, Schlüsse daraus zu ziehen auf das Sein, wird kaum nach langer Zeit durch viele Anstrengung und Erziehung erworben. Das Organ aber, das nicht einmal das Sein erreichen kann, kann unmöglich in das Wesen der Dinge eindringen. Also ist niemals sinnliche Wahrnehmung und Erkenntniß identisch." *)

Von diesem siegreich errungenen Standpunkte aus, von dieser wichtigen Wahrheit, die später auch Leibniz und Kant zum Ausgangspunkte nehmen werden, erschloß Platon neue und ungemein folgenschwere Erkenntnisse, die mit ihrem wahren Theile noch heute unserer ganzen Denkweise zu Grunde liegen, während die Einseitigkeit und das Vorgefaßte in seinen Anschauungen auch als ein schwerer Druck und Hemmniß auf der ganzen Folgezeit lasten sollten. Ich werde nun die Wahrheiten in ihren Hauptzügen kurz darstellen und dabei zugleich das Irrthümliche und die künftiger Lösung harrenden Unklarheiten und Fehlschlüsse beleuchten.

Die erste große Wahrheit ist, daß, um in der Erkenntniß zu richtigen Zielen, zur Einsicht in das wahre Wesen der Dinge

*) Loc. cit. p. 186.

zu gelangen, man von der Erkenntniß selbst, von der dem Menschen eigenthümlich zugefallenen Gabe der Vernunft auszugehen habe. Das „Erkenne dich selbst“ des delphischen Gottes ist der Zauberschlüssel, dessen sich Sokrates und sein großer Schüler zur glücklichen Stunde bemächtigt haben. Der Blick wendet sich von der Außenwelt nach Innen,

Es ist nicht draußen, da sucht es der Thor,
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.

Eine Erkenntnißtheorie wird möglich und nothwendig, sie wird von Platon geschaffen und nachmals von Aristoteles durch die Logik ergänzt.

Dies ist die positive Seite. Die negative ist der vorschnelle Schluß, daß diese Vernunft die Eigenschaft einer immateriellen Substanz, der Seele, sein müsse, der das reine Denken als Eigenthümlichkeit angehöre. Hier haben wir wieder den vom Alterthum niemals überwundenen Standpunkt des Realismus, die Philosophie strebt nach dem Seienden, sie will Ontologie sein; da es ein reines Denken gibt, so hypostasirt sie sofort eine denkende Substanz. Freilich dem Materialismus gegenüber hatte Platon leichtes Spiel. „Denn die Urwüchsigen und Erdentsprossenen (Anspielung auf die Giganten und auf die Drachensaat des Kadmos), die mit aller Kraft behaupten, daß Alles, was sich nicht mit den Händen zusammendrücken ließe, überhaupt Nichts sei“, *) konnte er freilich nicht überzeugen, aber alle Denker waren wohl auf seiner Seite, wenn er behauptete, daß Gerechtigkeit, Vernunft, Tugend u. s. w. keine materiellen Wesen seien, und daß die Seele, der jene Eigenschaften zukämen, demnach auch nichts Materielles sein könne. Ein anderes Ding aber ist es, ob die Seele überhaupt etwas sei und ein ganz anderes Ding, ob sie ein Fürsichseiendes sei. Um zu dieser Fragestellung zu gelangen, mußte erst der große Kant abgewartet werden. Platon erhob also die Seele zum selbständigen Subjecte des reinen Denkens, das von allem trüglichen Sinnenschein frei ist,

*) Plato, Sophist. cap. 34.

verlieh ihr Unsterblichkeit, und erwartete, daß sie nach dem Tode, wo sie von der Trübung der Materie, den Fesseln des Leibes befreit sein wird, viel vollkommener denken und das wahre Wesen der Dinge erkennen werde. Ausführlich begründet ist dies im Phädon (cap. 10) und Timäos. Interessant ist die Darstellung, die Sextus Empirikus aus dem letzteren Dialog resümirend gegeben hat *): „Es ist ein alter Spruch, der auch bei den Physikern gilt, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann... Platon hat im Timäos zum Beweise, daß die Seele unkörperlich sei, dieselbe Argumentation angewandt. Das Sehen, sagt er, das das Licht wahrnimmt, ist lichtartig, das Gehör, das die erschütterte Luft auffaßt, muß dem Wesen der Luft entsprechen, so muß auch der Geruch, der die Dünste empfindet, dunstartig, der Geschmack, der die Flüssigkeiten aufnimmt, die Natur dieser Flüssigkeiten haben. Also muß auch die Seele, die immateriellen Wesen auffassend, als welche in den Zahlen und Begränzungen der Körper enthalten sind, selbst immateriell sein." Diese Darstellung ist interessant, weil hier ausschließlich von den reinen Formen der Mathematik, dem was uns nachmals Kant wirklich als das apriorische Material der Vernunft enthüllen wird, die Rede ist.

Die zweite große Wahrheit ist, daß sich das Denken durch die Begriffe, die Ideen vollzieht, daß diese stets etwas Allgemeines, sowohl von dem materiellen Dinge, wie auch von der sinnlichen Wahrnehmung durchaus Verschiedenes enthalten oder repräsentiren, daß diese abstracten, allgemeinen Begriffe aber die wahren Objecte der Vernunftthätigkeit, des reinen Denkens sind und daß in ihnen die Vernunft das Dauernde, Wesenhafte Ewige inmitten der allgemeinen Flucht der Erscheinungen erkennt. Diese große Wahrheit — die Lehre von den allgemeinen Begriffen oder Universalien — beherrscht die ganze Folgezeit, wird zum ewigen Zankapfel der mittelalterlichen Philosophie, gilt als eine ausgemachte Sache bei der ganzen modernen Phi-

*) Adv. Math. VII, 116 und 119. (Siehe Schopenhauer Parerga I, 48).

losophie und wird, was zuerst Locke erkannte, dermaleinst von höchster Bedeutung für die Erkenntniß des Wesens der menschlichen Vernunft sein, wenn man nämlich sich wird überzeugt haben, daß die Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte der Vernunft möglich geworden ist — durch die Sprachphilosophie.

Die Schattenseite der platonischen Ideenlehre, deren großes Verdienst ja niemals genugsam gepriesen werden kann, liegt gleichfalls in einem ontologischen Uebergriff, in der Hypostasirung dieser Ideen zu wahrhaft, wesenhaft, ja einzig seienden Dingen. Der Weg, auf dem Platon zu dieser Behauptung gelangte, liegt ganz klar vor uns; ihm galt, wie allen Philosophen des Alterthums als das letzte Problem die Frage: Was ist das wahre Sein im Gegensatz zum Schein, zum Phänomenon. Nun sah er die materielle Welt nebst ihrem Correlat den Sinneswahrnehmungen im ewigen Wechsel und Wandel; er fühlte, daß die Vernunft nach dem Dauernden strebe, das Dauernde in sich besitze. Daraus folgte, daß die materielle Welt zu einem Scheindasein, zu einem trüben Schleier degradirt, Wahrheit und Wesenheit aber allein den Vernunft-Objecten, den Ideen zugeschrieben werden mußte. „Zuerst, sagt er, muß die Frage entschieden werden: Was ist das immer und ewig Daseiende, das keine Entstehung hat — und was ist das ewig Werdende, in Wirklichkeit aber niemals Daseiende?*) Das Eine ist dem Denken vermöge des vernünftigen Bewußtseins erfaßbar, eben als ein Solches, das immer das nämliche bleibt, das Andere aber wird sich der unvernünftigen Sinneswahrnehmung als ein ewig Entstehendes und Vergehendes, in Wahrheit aber niemals Seiendes vorspiegeln.“

Die Ideen sind es, die ewigen, denen das wahre Sein zugesprochen werden muß. Während die Einzelwesen, die materiellen

---

*) Timaeus p. 27. D. Τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ'αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ απολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

Individuen flüchtig vorüberziehen, entstehen und vergehen, sehen wir ihre Art zu allen Zeiten dastehen oder um es recht drastisch mit Schopenhauer, dem begeisterten Anhänger der Ideenlehre, auszusprechen: es ist die nämliche Katze, die heute in eurem Hofe spielt, die schon vor viertausend Jahren genau dasselbe war, that und empfand. Die Ideen also sind die Urbilder der Dinge, verhüllt und getrübt in der Erscheinungswelt durch die Materie, die für Platon das Viele, Unbestimmte, Maßlose, ewig Fließende, Relative, ja das eigentlich Nichtseiende ist. Aus dieser Trübung vermag nun die selbst in den Körper gebannte Seele die Ideen der Dinge allmählich herauszulösen, zu erfassen oder vielmehr wiederzuerkennen. Denn alle Erkenntniß ist nur eine Erinnerung, da die Seele in ihrer Reinheit, lichtgleich und immateriell in einem Vordasein bei den ewigen Göttern weilend, diese Ideen oder Urbilder der Dinge, die Schöpfungen der Götter, unmittelbar erschaut hatte. Welche tiefe Wahrheit in dieser mythologischen Einkleidung verborgen liegt, werden wir später noch sehen.

Zunächst ist hier zu bemerken, daß wenn die Metaphysik die Wissenschaft von dem Unbegreiflichen ist, auf dem alle Begreiflichkeit der Dinge ruht, von den nothwendig vorausgesetzten Wahrheiten, auf welche die sich selbst prüfende Vernunft gelangt, wenn sie vorsichtig alles Erfahrungswissen und alle logischen Folgerungen abscheidet, — daß dann der metaphysische Grund und Boden durch Platon doch gar zu breit und bequem gelegt worden ist. Alle Ideen, d. h. Alles was menschliche Sprache mit einem Nennworte bezeichnet und was sich in der Erscheinungswelt als ein besonderes Wesen darstellt — seien es auch Haare, Kehricht und Schmutz oder Tische, Bänke und Stühle — als apriorisches Eigenthum der Seele zu vindiciren und es den ewigen Göttern in die Schuhe zu schieben, das heißt denn doch fast die ganze Philosophie wieder in religiösen Glauben auflösen, aus dem sie sich immer und überall vermöge ihres eigenen Wesens durch Vernunftdenken zu selbständigem Dasein und Erkenntniß losringt. Man muß sich der ganzen Größe der neuen Wahrheit — des zum erstenmale in voller Klarheit

aufsteigenden Idealismus — vergegenwärtigen, um hier nicht irre zu werden und etwa leichthin abzuurtheilen.

Andere Bedenken und Ausstellungen von nicht minderem Gewicht sind schon im Alterthum geltend gemacht worden, ja sie sind Platon selber nicht entgangen, wenn anders der Dialog Parmenides von ihm verfaßt ist.

Zunächst ist auf die gähnende Kluft, welche zwischen der idealen Welt und Erscheinungswelt durch den von Platon geschaffenen Dualismus eine unübersteigliche Gränze geschaffen hat, aufmerksam gemacht worden, eine Schwierigkeit, die in der modernen Philosophie zur wahren crux geworden und die künstlichsten Aushülfen wie die Verschwendung der besten Kräfte zur Folge hatte. Platon half sich dadurch, daß er die Erscheinungen von den Ideen ganz absorbiren ließ und die materielle Welt in das Reich des Nichtseins verbannte. Das heißt aber die Schwierigkeit umgehen und nicht lösen, denn was sonst von Platon selbst von der Materie prädicirt wird, daß sie die Ideen trübt, daß sie sich der bildenden Kraft der Ideen widersetzt, daß sie das ist, worin der Weltbildner die Ideen hineinbildet, wie der Handwerker in sein Material, daß sie sich also nicht nur der Erkenntniß hinderlich zeigt durch ihre Flüchtigkeit und Vergänglichkeit, sowie durch ihr Auseinanderstreben im Raume, sondern daß sie sich auch als eine Art von bösem oder ungöttlichem Princip der schöpferischen oder ordnenden Kraft entgegenstellt: das alles sind Eigenschaften, denen eine Realität zukommt, die also von einem Nichtseienden nicht ausgehen können. Sie mögen ja die Negation des Erkennens sein, aber ihnen um deswillen das Sein absprechen, das heißt Erkennen und Sein als identisch setzen, findet also seine Erklärung wieder in dem die ganze antike Philosophie beherrschenden ontologischen Phantom. Diese Schwierigkeit hebt Parmenides klar und scharf hervor, als Sokrates den schüchternen Versuch macht, zwischen den Ideen als Gedanken der Seele und den Ideen wie sie in der Erscheinungswelt die Einheit aller Dinge ausmachen zu unterscheiden. Entweder muß dann das Andere, d. h. die Erscheinungswelt mit

Gedanken begabt sein und Alles muß denken oder es muß Gedanken in sich tragen können, ohne doch zu denken. Und da nun Sokrates meint, die Ideen könnten doch die Musterbilder im Bereich des Daseins sein und alle Einzelwesen gleichsam nur die Abbilder derselben — da sagt Parmenides mit Recht: Abbilder bestehen durch ihre Aehnlichkeit mit dem Urbilde, ist das Urbild eine Idee, so kann das Abbild gleichfalls nichts anderes sein; eine jede Idee würde also wieder eine ihr ähnliche Idee und so fort ins Unendliche voraussetzen und er beschließt seine Einwürfe mit den Worten: „Wisse denn, daß du, um es gerade herauszusagen, die ganze Schwierigkeit nicht einmal ahnst, welche damit verbunden ist wenn du jedesmal eine Idee von den Dingen absondern und als eine für sich seiende Einheit aufstellen willst."

Die Schranke, in die sich der consequente Idealismus selber einschließt, ist für alle Zeiten eine unübersteigliche. Ist der Geist etwas für sich Seiendes, von der Materie durchaus Geschiedenes, dann können alle seine Functionen, wie alle seine Objecte nur geistiger Natur sein. Ein Uebergang zur Erscheinungswelt, zur realen Welt ist unmöglich; es bleibt nichts übrig als entweder

den geistigen Objecten, also den Ideen wahre, äußere Realität zuzuschreiben — und das that der antike Idealismus in seinem größten Vertreter, Platon, da eben die antike Philosophie Ontologie war,

oder an der Wirklichkeit der Außendinge zu zweifeln und dieselbe entweder als ein Produkt des Geistes selbst — vielleicht ein wacher Traum! — aufzufassen oder sie durch irgend ein Wunder mit dem geistigen Bewußtsein in Verbindung zu bringen. Diesen Weg schlug die moderne Philosophie ein, seitdem sie mit Cartesius das denkende Subject zum alleinigen Ausgangspunkt der Erkenntniß genommen hatte.

Die Erlösung aus dem unlöslichen Dilemma sollte erst durch Kant dem gequälten Menschengeiste gebracht werden.

Die von Platon geforderte Realität der Ideen außerhalb des denkenden Subjects erweckte mit Recht den Widerspruch seines großen Schülers, des Aristoteles, den wir als den be-

deutendsten Vertreter des Empirismus und der naturwissenschaftlichen Methode im Alterthum zu begrüßen haben, trotz der Verleugnung und der heftigen Angriffe, die er von Seiten der Vertreter der gleichen Richtung in der neueren Philosophie erfahren hat.

Er zeigte, wie die Ideen eine zweite Welt neben der wirklichen Welt statuirten, wie sie zusammenhanglos, wirkungslos, unbewegt einen ewigen Stillstand nothwendig machten, wie in der bloßen Idee keine Ursache des Geschehens liegen könne, da zu diesem vielmehr allezeit das Bewegende, d. h. die mechanische Naturkraft nothwendig sei; mit einem Worte aller Ursprung der Dinge auseinander, aller Zusammenhang der Dinge untereinander wird unmöglich, sobald man die Ideen als für sich bestehende Einzelsubstanzen annimmt.

Hatte Platon allen Empirismus über Bord geworfen, so macht ihn Aristoteles vielmehr zum festen Grunde, in welchem alle Erkenntniß wurzeln muß. In Wahrheit und Wirklichkeit existiren die Einzeldinge, dieses bestimmte Pferd, dieser bestimmte Baum, es muß immer und überall von der Einzelsubstanz, vom τόδε τι, ausgegangen werden und von ihr das Allgemeine ausgesagt werden. Denn das wahrhaft Seiende ist das, was nur Subject ist und sein kann und niemals Prädicat.

Dabei ist Aristoteles weit entfernt davon, in die Demokritische Weltzersplitterung einzustimmen und in die Welt der Dinge alle Erklärung zu verlegen. Er ist vielmehr ein würdiger Sokratiker, er weiß, daß von der Vernunft und ihren Functionen, von allgemeinen Principien und Wahrheiten ausgegangen werden muß, er verlangt eine prima philosophia, aus der alles Andere für den denkenden Geist sich ergeben, die gleichsam erst dem Begriffe der Natur und der ganzen Naturbetrachtung als feste Unterlage dienen muß: er spricht die große Wahrheit aus, daß es keine Wissenschaft des Einzelnen, also auch keine Wissenschaft der einzelnen Sinneswahrnehmung geben kann, daß das Allgemeine, die allgemeinen Begriffe die nothwendigen Fac-

Gedanken begabt sein und Alles muß denken oder es muß Gedanken in sich tragen können, ohne doch zu denken. Und da nun Sokrates meint, die Ideen könnten doch die Musterbilder im Bereich des Daseins sein und alle Einzelwesen gleichsam nur die Abbilder derselben — da sagt Parmenides mit Recht: Abbilder bestehen durch ihre Aehnlichkeit mit dem Urbilde, ist das Urbild eine Idee, so kann das Abbild gleichfalls nichts anderes sein; eine jede Idee würde also wieder eine ihr ähnliche Idee und so fort ins Unendliche voraussetzen und er beschließt seine Einwürfe mit den Worten: „Wisse denn, daß du, um es gerade herauszusagen, die ganze Schwierigkeit nicht einmal ahnst, welche damit verbunden ist wenn du jedesmal eine Idee von den Dingen absondern und als eine für sich seiende Einheit aufstellen willst."

Die Schranke, in die sich der consequente Idealismus selber einschließt, ist für alle Zeiten eine unübersteigliche. Ist der Geist etwas für sich Seiendes, von der Materie durchaus Geschiedenes, dann können alle seine Functionen, wie alle seine Objecte nur geistiger Natur sein. Ein Uebergang zur Erscheinungswelt, zur realen Welt ist unmöglich; es bleibt nichts übrig als entweder

den geistigen Objecten, also den Ideen wahre, äußere Realität zuzuschreiben — und das that der antike Idealismus in seinem größten Vertreter, Platon, da eben die antike Philosophie Ontologie war,

oder an der Wirklichkeit der Außendinge zu zweifeln und dieselbe entweder als ein Produkt des Geistes selbst — vielleicht ein wacher Traum! — aufzufassen oder sie durch irgend ein Wunder mit dem geistigen Bewußtsein in Verbindung zu bringen. Diesen Weg schlug die moderne Philosophie ein, seitdem sie mit Cartesius das denkende Subject zum alleinigen Ausgangspunkt der Erkenntniß genommen hatte.

Die Erlösung aus dem unlöslichen Dilemma sollte erst durch Kant dem gequälten Menschengeiste gebracht werden.

Die von Platon geforderte Realität der Ideen außerhalb des denkenden Subjects erweckte mit Recht den Widerspruch seines großen Schülers, des Aristoteles, den wir als den be-

deutendsten Vertreter des Empirismus und der naturwissenschaftlichen Methode im Alterthum zu begrüßen haben, trotz der Verleugnung und der heftigen Angriffe, die er von Seiten der Vertreter der gleichen Richtung in der neueren Philosophie erfahren hat.

Er zeigte, wie die Ideen eine zweite Welt neben der wirklichen Welt statuirten, wie sie zusammenhanglos, wirkungslos, unbewegt einen ewigen Stillstand nothwendig machten, wie in der bloßen Idee keine Ursache des Geschehens liegen könne, da zu diesem vielmehr allezeit das Bewegende, d. h. die mechanische Naturkraft nothwendig sei; mit einem Worte aller Ursprung der Dinge auseinander, aller Zusammenhang der Dinge untereinander wird unmöglich, sobald man die Ideen als für sich bestehende Einzelsubstanzen annimmt.

Hatte Platon allen Empirismus über Bord geworfen, so macht ihn Aristoteles vielmehr zum festen Grunde, in welchem alle Erkenntniß wurzeln muß. In Wahrheit und Wirklichkeit existiren die Einzeldinge, dieses bestimmte Pferd, dieser bestimmte Baum, es muß immer und überall von der Einzelsubstanz, vom τόδε τι, ausgegangen werden und von ihr das Allgemeine ausgesagt werden. Denn das wahrhaft Seiende ist das, was nur Subject ist und sein kann und niemals Prädicat.

Dabei ist Aristoteles weit entfernt davon, in die Demokritische Weltzersplitterung einzustimmen und in die Welt der Dinge alle Erklärung zu verlegen. Er ist vielmehr ein würdiger Sokratiker, er weiß, daß von der Vernunft und ihren Functionen, von allgemeinen Principien und Wahrheiten ausgegangen werden muß, er verlangt eine prima philosophia, aus der alles Andere für den denkenden Geist sich ergeben, die gleichsam erst dem Begriffe der Natur und der ganzen Naturbetrachtung als feste Unterlage dienen muß: er spricht die große Wahrheit aus, daß es keine Wissenschaft des Einzelnen, also auch keine Wissenschaft der einzelnen Sinneswahrnehmung geben kann, daß das Allgemeine, die allgemeinen Begriffe die nothwendigen Fac-

toren des Erkenntnißvermögens sind. Er sagt in Uebereinstimmung mit seinem großen Lehrer: 'Αρχὴ καὶ τέλος νοῦς.*)

Aber in Bezug auf die Entstehungsweise dieser allgemeinen Begriffe (ich gebrauche diesen Ausdruck, obschon er durchaus nicht adäquat ist) weicht er von demselben ab und geht einen entgegengesetzten Weg. Dieselben sind nicht ursprünglicher Besitz der Vernunft, sondern letztere hat nur potentiâ die Anlage diese allgemeinen Begriffe zu bilden und zu entwickeln. Dieselben enthalten allerdings, wie Platon richtig erkannte, das Wesentliche der Dinge in sich; die menschliche Seele hat aber eine den Thierseelen mangelnde Fähigkeit dieses Wesentliche aufzufassen und zu behalten. Dieser Art Seele, welche das eigentliche Vernunftdenken ausübt, schreibt Aristoteles**), hierin den Argumenten Platons folgend, gleichfalls gesonderte Existenz, Immaterialität und Unsterblichkeit zu. Aber er beschränkt diese Behauptung, indem er sagt, daß, wenn das Denken nicht ohne Anschauen und Phantasie möglich sei, dann die Seele auch nicht von dem Leibe getrennt gedacht werden könne. Und Schopenhauer***) sagt mit Recht, daß er an anderen Stellen, namentlich de anima III, 8 das lehrt, was man später in dem Satze formulirt hat: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensibus, wornach er also die Bedingung, unter der die Seele allein als ein selbständiges Wesen gedacht werden muß, leugnet.

Man kann das Verhältniß des Aristoteles zu Platon, um beiden gerecht zu werden, folgendermaßen darstellen: Nachdem der göttliche Platon die große, für seine Zeit ewig staunenswerthe Leistung vollbracht hatte, die Vernunft in ihrer Organisation und ihren Functionen bis zu einer gewissen Tiefe zu ergründen und somit aus diesem einen, geistigen Princip die Welt, wie sie sich dem Menschengeiste darstellt, zu erleuchten, suchte nun Aristoteles mit der Leuchte dieser Erkenntniß die Wege, welche von der platonischen Metaphysik zur Physik führten,

---

*) Eth. Nic. 6, 12. **) De anima I, 1.
***) Parerga I, S. 48.

er suchte dem Wirklichen, der materiellen Welt, der sinnlichen Wahrnehmung, dem Einzeldasein seine Rechte zu vindiciren und damit wurde er der philosophische Begründer jener Methode der Induction, die von dem gegebenen Einzelnen ausgehend durch Abstraction sich zu dem Allgemeinen, Gesetzmäßigen erhebt. Er erkannte der Vernunft ihre Rechte zu, verlangte aber, daß auch dem Wirklichen, Sinnfälligen sein Recht zugestanden werde, da er in diesem das Material des Vernunftdenkens erkannte, da er schon, wie Schopenhauer sagt, einsah, daß alles rein und abstract Gedachte seinen ganzen Inhalt doch erst vom Angeschauten erborgt hat.

Und worin fand er denn nun das Wesentliche der Dinge, jenes Allgemeine, das nur durch das Vernunftdenken erfaßt wird, was ist das τὸ τί ἦν εἶναι, das was jedes Ding zu dem macht, was es gerade ist? Er fand dasselbe in der Form und sprach damit eine große Wahrheit aus, die lange Zeit in ihrem Keimzustande die Geister der Menschen erfüllte, bis sie endlich durch Kant zu voller Blüte philosophischer Klarheit sich entfaltete. Die Form aber verlangte als Wechselbegriff und Voraussetzung nothwendig den Begriff der Materie und auch diesen wichtigen Begriff in seiner ganzen Bedeutung erfaßt und ihm seine Stelle in der Naturbetrachtung angewiesen zu haben, ist das Verdienst des Aristoteles. Die Materie ist das Dauernde, Unvergängliche, alle Veränderung vollzieht sich an ihr, ist eben nur Wechsel der Form; bloße formlose Materie (materia prima) und reine Form existiren nicht, überall sind beide vereinigt (ein σύνολον). Die Vernunfterkenntniß faßt die reine Form auf, sie ist insofern Form der Formen. Es gibt eine Stufenleiter der Wesen, die bewirkt, daß was in einer Hinsicht Form ist, in einer anderen wieder Materie ist.

Die großen Wahrheiten und geklärten Principien sind evident, nicht minder die Unvollständigkeit und das Widersprechende, unter dem die Folgezeit sich zu zerquälen hatte. Dahin gehört namentlich der Widerspruch: daß etwas rein Aeußerliches wie die Form das Wesen einer Sache ausmachen

sollte, die Erhebung der Materie zum Fürsichbestehenden*), also wieder der falsche Realismus, endlich die Auffassung der Materie als einer rein formlosen, passiven Substanz, die ihren bewegenden Anstoß und ihre Formung nur von Außen, von dem weltgestaltenden absoluten Geist, der reinen Form erhalten mußte. Letzteres ist eine falsche Apriorität, deren Ursprung sich im Folgenden ergeben wird.

Die Universalien oder allgemeinen Begriffe werden also nach Aristoteles von dem zu dieser Auffassung allein befähigten menschlichen Intellect aus den vorhandenen Dingen gleichsam herausgezogen, die Vernunft begegnet sich dabei mit dem göttlichen Werkmeister, dessen Gedanken sie nachdenkt, dessen Formen sie rein erfaßt. Der Unterschied zwischen Aristoteles und Platon tritt hier gleichfalls hervor, indem nach ersterem die menschliche Vernunft mehr ein intellectus ectypus, nach letzterem mehr ein intellectus archetypus ist.

Mit der Realisirung des Geistes und seiner Formen einerseits, der Materie und ihrer Formen andererseits, hatte die Philosophie des Alterthums, deren Ziel, wie schon öfters gesagt, das Seiende oder die Ontologie war, ihre höchste Leistung vollbracht. Platon und Aristoteles sind die elektrischen Pole, die der Gedankenströmung des folgenden Jahrtausends die Richtung verleihen. Der Streit der Scholastik über die Universalien ist allgemein bekannt. Die Nominalisten behaupteten, die allgemeinen Begriffe seien nur flatus vocis, in Wahrheit existirten nur die Einzeldinge, die Realisten dagegen versicherten, nur die Universalien hätten wahre Existenz, nach den einen waren sie universalia post rem, nach anderen ante rem, nach anderen in re.

Den Abschluß der Philosophie des Alterthums können wir kurz in folgender Uebersicht darstellen, in der vier Glieder sich

---

*) Grell tritt die Wirkung dieses Irrthums uns schon gleich in der Lehre der Stoiker entgegen. Das wirklich Existirende ist stets körperlich, also müssen Gott und die Seele, die Tugenden, die Affekte, kurz alle Begriffe Körper sein.

als letzte Elemente des Seienden, also als Realitäten, entgegen- und beigeordnet sind. Da es der Weg der Philosophie bis zu Kant ist, das An- und Fürsichseiende immer mehr zu beseitigen, so wird sich aus dieser Tafel das Bindeglied und der Fortschritt zwischen alter und neuer Philosophie besonders deutlich ersehen lassen:

Das Ansichseiende.

Idealismus.	**Realismus.**
(Apriorismus)	(Empirismus)
Platon.	Aristoteles.
A	B
a. Der Geist.	a. Die Materie.
b. Die Ideen.	b. Die Formen.

Wir werden sehen, wie es die bewußte Aufgabe des Descartes war, zunächst die beiden untergeordneten Glieder (A b und B b) zu eliminiren, ihnen das Ansichsein zu bestreiten. Es blieben dann noch die beiden großen Gegensätze, an denen sich die Folgezeit vergeblich abquälte, bis endlich auch sie vor der großartigen Geisteshelle Kants verschwanden und zur Einheit zurückgeführt wurden.

Ich will nun noch zum Schlusse dieses Kapitels in dem Lichte meiner eigenen Theorie vom Ursprunge der Vernunft nachweisen, wie die sich selber erforschende Vernunft mit Nothwendigkeit zu den großen Resultaten Platons und Aristoteles gelangen mußte.

Ich will nachweisen, wie das dunkle Bewußtsein dieses Ursprungs und der von diesem Ursprunge bedingten Methode für die beiden großen Griechen zum Leitsterne geworden ist, nach welchem sie auf eine große Strecke das Verfahren der Vernunft, ihre wahre Eigenthümlichkeit und Function zu erforschen im Stande waren, wie sie dann aber auch, an einer gewissen Gränze angelangt, nicht weiter vorandringen konnten und darum gewisse Formen des Denkens für apriorisch, also nicht weiter zu enträthseln annahmen, die für uns heute empirisch, d. h. historisch erklärlich sind. Die Griechen machten eben zwischen dem Apriorischen und Angeborenen noch keinen Unterschied; für sie war

der vernünftige Mensch mit allen seinen Gaben Voraussetzung, daß er selbst einen Ursprung, eine Entwickelung aus früheren, unvollkommeneren Stufen gehabt, dieser Gedanke kam ihnen selten in den Sinn. Nur Epikur, dessen Ansichten über die allmähliche Entwickelung des Menschengeschlechts in dem fünften Buch des Lehrgedichts des Lucrez erhalten sind, macht hier eine ehrenvolle Ausnahme; da aber seine Erklärung des Ursprungs der Sprache durchaus materialistisch und sensualistisch ist, und ihm vermöge seines Standpunkts das Wesen der Vernunft kein Gegenstand der Erforschung war, so blieb es bei jenen schwachen aber immerhin sehr anerkennenswerthen Anfängen.

Nach den Aufklärungen, die uns die heutige auf einem gründlichen Studium des weitausgedehnten Sprachmaterials und den großartigen Resultaten der vergleichenden Sprachwissenschaft beruhende Sprachphilosophie gewährt, ist die menschliche Vernunft zugleich mit und durch die Sprache entstanden. Die allgemeinen Begriffe sind durch die Worte möglich geworden, sie gehen von sinnlichen Anschauungen aus, erheben, vervollkommnen, vervielfältigen und vergeistigen sich aber in allmählichem Wachsthum und Entwickelung durch die Jahrtausende.

Der wahre Punkt aber, von dem alle Sprache und alle Vernunft hervorgequollen ist, ist die gemeinschaftliche Thätigkeit der Menschen und die daraus hervorgehenden Schöpfungen derselben. In dem Maße wie letztere sich vervielfältigten, lichteten sich die beiden dunkeln Gebiete, das Innere, das Bewußtsein des Menschen und die vorher unverstandene, nur den sinnlichen Trieben zugängliche Außenwelt.

Das empfindende, bewußte Subject ist ja wohl die nothwendigste Voraussetzung aller Erkenntniß. Es bleibt aber selbst die längste Zeit im Dunkel. Vermöge der Eigenart der menschlichen Vernunft ist die objective oder Außenwelt viel früher verständlich, sie wird erst spät zum Schlüssel, um das Innere aufzuschließen, die Außenwelt selbst aber ist vor dem Entstehen der Vernunft ein Gegenstand des Begehrens, Fürchtens und Hassens, keineswegs aber der Erkenntniß.

Wodurch wurde nun eine Vernunft möglich? Durch das Wirken des empfindenden, bewußten Wesens auf die Außenwelt. Diese Wirkungen sind das wahre Gränzgebiet zwischen zwei sonst auf ewig geschiedenen und unbegreiflichen Welten, der Welt der Empfindung und der Körperwelt. Dieses Gränzgebiet ist die eigentliche Domäne der Vernunft, das Geistige, der Wille gestaltet und das Gestaltete tritt wieder als Wahrnehmung, aber als vertraute, bekannte, verständliche in das Bewußtsein zurück. Dies ist der Ursprung des Anschauungsvermögens (Phantasie) des Menschen, das zugleich mit der Vernunft wächst, erstarkt und in unausgesetzter Wechselwirkung mit derselben steht, so daß manche bedeutende Denker (Berkeley und Hume) sie schon für identisch und alle Begriffe dem Wesen nach nur für Anschauungen oder Vorstellungen gehalten haben.

Die gestaltende Thätigkeit des Menschen hatte ihre Entwickelung, ihre langsame und stetige Vervollkommnung. Diese wurde aber nur möglich durch die Sprache. Die Sprache ist die innere Resonanz des äußerlich Gewirkten. Schon so verbindet auch sie Aeußeres und Inneres. Sie ist aber viel mehr als das, sie steht unter der Herrschaft des menschlichen Willens, sie ist heute ein Klavier, auf dessen Tasten (Worten) der Menschengeist mit wunderbarer Gewandtheit höchste und vollkommenste Harmonien hervorzuzaubern versteht. Diese uns heute in Staunen versetzende Befähigung ist aus ganz geringen und scheinbar unbedeutenden Anfängen herzuleiten: aus dem Umstande, daß mit den wenigen und geringfügigen Thätigkeiten, die in der Urzeit von den menschlichen Genossenschaften gemeinsam ausgeführt wurden, sich gewisse Laute associirten, die sich selber differenzirten, allmählich die Fähigkeit erlangten, an jene Thätigkeiten und ihre sinnlich anschaulichen (phänomenalen) Wirkungen zu erinnern, dadurch eine Bedeutung erhielten und so zu Keimen oder Wurzeln wurden, aus denen sich alle menschlichen Sprachen — trotz ihrer lautlichen Verschiedenheit — gesetzmäßig entwickelt haben.

Dies ist der Ursprung der Worte, es ist aber zugleich

der Ursprung der Begriffe. Denn Wort und Begriff sind unzertrennlich, wie Körper und Geist, es ist dasselbe Ding nur unter verschiedenen Aspecten.

Mit den Worten wird eine geistige Tradition möglich, die Gemeinschaft lebt ein geistiges Gemeinleben, sie entwickelt und erzieht in der jungen Generation die gleiche Befähigung, die menschliche Gemeinschaft lebt durch die Jahrtausende ein sich fort und fort steigerndes und vervollkommnendes Folgeleben.

Bewundern wir nun nicht die Geistestiefe des Platon, der die große Wahrheit aussprach: In diesen Ideen oder Begriffen — deren Abhängigkeit von der Sprache er nicht ahnte — vollzieht sich die ganze Thätigkeit der menschlichen Vernunft? Was ist das Dauernde, der wahre unentreißbare Besitz dieser Vernunft? Das was sie immer und immer wieder gestalten, hervorbringen kann, die eigenen Schöpfungen, durch die das Anschauungsvermögen gebildet wird, d. h. durch die sie allmählich lernt, auch die übrigen Dinge der Außenwelt als gestaltet zu betrachten und mit Worten zu bezeichnen. Schon das von Platon gewählte Wort Idea weist deutlich auf diesen Ursprung seiner Ideenlehre.

Das also, was Platon gleichsam nur als Appendix seiner Lehre, als ein Nebensächliches hinzufügt, daß auch menschliche Artefacte, Tisch und Bett, nach ewigen Ideen sich gestalteten, das ist der für ihn zwar unbewußte, aber für uns ganz zweifellose Ausgangspunkt seiner Weltanschauung. Es geht auch deutlich aus dem Ausdrucke hervor, den er öfter als Aequivalent der Ideen gebraucht, Musterbilder (παραδείγματα), *) nach denen also auch alle wirklichen Tische und Betten gestaltet sind. Nicht minder klar zeigt sich dieser Ursprung, wo er von dem Verhältnisse zwischen Idee und Materie redet und seine Ideen verständlich macht, indem er zeigt, daß der Drechsler die Idee der

*) **Parmenides p. 132 § 13:** „Diese Ideen stehen gleichsam als die Musterbilder im Bereiche des Daseins da, alles Andere aber ist ihnen ähnlich und als ihre Abbilder anzusehen und die Theilnahme an den Ideen ist keine andere als eben die, daß es ihnen nachgebildet ist."

Weberlade in das Holz, der Schmied die Idee des Bohrers in das Eisen hineinzulegen und zu realisiren habe.*) Das Eisen und das Holz, d. h. der Stoff, sind dabei ganz gleichgültig, die Idee ist die Hauptsache.

So ist für Platon — wie es auch wirklich der Weg der Vernunft gewesen ist — die Welt der menschlichen Schöpfungen der Schlüssel geworden, durch den unserem Vernunftdenken die ganze übrige Welt erst erschlossen und begreiflich geworden ist.

Wir verstehen nun auch recht wohl, was es mit den universalia ante rem und mit der Erinnerung aus einem Vordasein für eine Bewandtniß hat. Wenn man, wie Platon thut, von der Vernunft als einem unmittelbar Gegebenen, als der ursprünglichen nicht weiter zu erklärenden Geistesanlage der menschlichen Seele ausgeht, dann ist es unvermeidlich, daß der Schmied seinen Bohrer und der Drechsler die Weberlade nach der in seiner Vernunft ruhenden Idee erschafft. Wodurch sind aber jene Ideen den heutigen Menschen so geläufig, wie kommt es, daß sie jetzt wirklich schöpferisch sind und eine Unzahl von Gegenständen sich nach ihnen gestaltet? Ganz gewiß nur deswegen, weil in grauer Vorzeit sich einmal die Sache selbst zugleich mit ihrer Idee bei unseren Voreltern gestaltete oder vielmehr aus etwas Früherem entwickelte. Dieses erstmals geschaffene und gedachte Wesen hat sich durch Tradition in dem Denken und Schaffen einer zahllosen Reihe von Folgegeschlechtern stets erneuert und jedesmal war es gleichsam nur durch eine Erinnerung aus dem Vordasein des Geschlechts dem Geiste des Einzelnen gegenwärtig. Nicht minder werden den heutigen Geschlechtern die Klassen und Ordnungen der Naturwesen bekannt und vertraut, weil sie in alter Zeit in der bestimmten Weise und unter den bestimmten Formen einmal geistig ausgeprägt und gedacht worden sind. Die Sprache hat das Wunder bewirkt, das ist gewiß und wir sehen es heute deutlich ein, aber ohne die Erinnerung, das müssen wir Platon zugeben, wäre es

*) Kratylos p. 389.

nicht möglich und das ist ja gerade das höchste und folgenreichste Wunder, daß von der Sprache wie von einem Strome getragen, das Denken und Empfinden einer uralten Vergangenheit sich fort und fort in allen Gliedern der sich stets erneuernden Menschheit vergegenwärtigt.

Auch bei Aristoteles ist das Gepräge, das die Vernunft durch ihren Ursprung ihrer ganzen späteren Entwickelung verliehen hat, deutlich und in reinen Zügen seiner ganzen Lehre aufgedrückt. Da er, im Gegensatze zu Platon, den Schwerpunkt des Daseins und der Erkenntniß vielmehr nach der Welt der Wirklichkeit oder der Außenwelt verlegt, so dürfen wir erwarten, daß er seine Principien auch auf der objectiven Seite der von uns bezeichneten Gränzlinie suchen wird. Das ist denn auch in der That der Fall. Er bezeichnet das nach jener Richtung hin liegende Unbekannte, dem er ein absolutes Sein zuschreibt, als die Materie. Schon das Wort trägt deutlich das Zeichen seines Ursprungs auf der Stirn. Ὕλη oder materia ist das Bauholz, aus dem menschliche Thätigkeit die mannigfaltigsten Geräthe und Dinge bereitet: verallgemeinert wird das Wort zum Stoffe, der das nothwendige Substrat alles Schaffens und Wirkens ist. Was nun die menschliche Vernunftthätigkeit dem Stoffe verleiht, das ist die Form, die darum auch das zweite wesentliche und wichtigste Princip der ganzen Weltbetrachtung ist. Denn die Materie wird keineswegs blos von menschlicher Thätigkeit umgeändert und geformt, sondern sie schafft und gestaltet beständig durch eine uns unbekannte Kraft neue Wesen und Wirkungsarten, die gleichfalls durch die Form sich unterscheiden. So wird die Materie, die unvergänglich ist, während ihre Formen sich ändern, zur eigentlichen Substanz, das Wirkende, Schaffende und Gestaltende aber ist der Weltgeist, die Gottheit. Nun erklären sich auch die universalia post rem, die menschliche Erkenntniß hat diese Formen in der Natur erst herauszufinden und durch Erfahrung sich eigen zu machen, sie vermag dies durch die Vernunft; denn die Empfindung ist die Form des Empfundenen, die Vernunft aber ist die

Form der Formen. Uebrigens will ich hier bemerken, daß die Theorie von der Entstehung der Vernunft der Ansicht des Aristoteles eine gleiche Berechtigung verleiht wie der des Platon; denn wohl sind die menschlichen Schöpfungen aus dunklem Willensdrang hervorgegangen, aber zu eigentlichen Gedanken und Begriffen wurden sie erst durch die sinnliche Wahrnehmung und Anschauung des Geschaffenen, sie waren also anfänglich mehr post rem, später freilich häufiger ante rem. An vielen Stellen des Aristoteles sieht man recht deutlich, wie der latente Grundgedanke seiner ganzen Weltanschauung in jenem Urbewußtsein von dem Ursprunge und der dadurch bestimmten Eigenthümlichkeit der menschlichen Vernunft seinen wahren Kern hat. So namentlich in der berühmten Stelle *): „Es ist aber die Seele vergleichbar der Hand, denn die Hand ist das Werkzeug der Werkzeuge, der Geist aber die Form der Formen.“ Nicht ohne tiefen Grund wird hier die Alles gestaltende Hand mit dem alle Gestalten auffassenden Geist parallelisirt. „Alles Werdende“, sagt er an einer anderen Stelle **), „muß von etwas, aus etwas und als etwas werden.“ Das ist genau das Schema des menschlichen Schaffens. Die Form aber ist das Wesentliche der Sache. So sagt er: „Ich nenne das Wesen ohne den Stoff das eigentlich Wesentliche der Sache.“ ***)

Es ist noch zu bemerken, daß Aristoteles, da er Logik und Erkenntnißtheorie mit der Erklärung aus natürlichen Ursachen vereinigte, mehr Principien mit einander verband als Platon, der niemals aus dem Kreise des Vernunftdenkens hervortrat. Dahin gehört seine Classificirung des Ursachenbegriffs nach vier Kategorien, die eine entfernte Aehnlichkeit mit Schopenhauers vierfacher Wurzel haben. Sie sind: der Stoff, die Bewegung, die Gestalt und der Zweck. Aber auch hier ist als apriorische Form die menschliche Thätigkeit unverkennbar. Da die Gestalt das Wesentliche ist, so ist sie zugleich der Zweck des Schaffens,

---

*) De anima 3, 8.

**) Metaph. 6, 7.

***) Loc. cit. Λέγω δ'οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.

insofern geht sie als (vorgestellte) Ursache dem eigentlichen Wirken (der bewegenden Ursache) voraus. Daß er die Zweckmäßigkeit in die Naturbetrachtung eingeführt hat, das habe ich oben mit Schopenhauer als sein großes Verdienst bezeichnet. Daß ihm auch hier das menschliche Schaffen einzig als Vorbild und Leuchte dienen konnte, ist ja selbstverständlich. So sagt er in unzweideutiger Absicht der Erklärung des Einen durch das Andere: „Wäre die Baukunst in dem Holze selbst, so würde sie wirken wie die Natur.“

Ich habe hier noch des falschen Apriori zu gedenken, zu welchem eben sein Ausgangspunkt den Aristoteles verleitet hat. Nämlich, da der Begriff der Materie ihm aus dem Grundschema der menschlichen Thätigkeit sich ergeben hatte, so wurde er dadurch veranlaßt, dieselbe als durchaus passiv und prädicatlos aufzufassen, da ihm das höchste Ideal eine solche Materie erscheinen mußte, in die der formgebende Menschengeist nach Willkür Alles hineinschaffen könnte, was er wollte, da ja die Form das Wesentliche der Sache ist. Aus diesem falschen Auseinanderreißen des Unzertrennlichen entstanden später große Verlegenheiten und innere Widersprüche des Denkens. Es entstand die Frage, woher denn die Materie die Bewegung habe; Aristoteles selbst suchte diese Lücke nur durch die künstlichsten und gezwungensten Erklärungen auszufüllen, oder vielmehr er mußte zu dem deus ex machina seine Zuflucht nehmen, indem er jenseits seiner sich mit den angehefteten Sternen drehenden Sphären Gott als den primus motor, das πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, der alles in ewiger Bewegung erhalte, annahm. Wir werden sehen, wie dieser Grundirrthum einer an sich seienden, prädicatlosen Materie noch auf Descartes und seinen Nachfolgern lastete, bis endlich Leibniz hier Klarheit brachte, indem er das wahre Wesen der Materie in das Wirken verlegte.

Ich habe nun in dem Vorausgehenden dargelegt, wie die beiden größten Philosophen des Alterthums das metaphysische Problem bis zu einer gewissen Tiefe gefördert hatten, es ergibt sich jedoch, daß sie von den eigentlich letzten Fragen der Meta-

physik noch sehr weit entfernt waren, indem der Eine historisch zu erklärende Functionen der Vernunft für voraussetzungslose Wahrheiten hielt, der Andere mit der Realisirung oder Hypostasirung der Materie und ihrer Formen auf dem Grunde aller Realität und ihrer Denkbarkeit angelangt zu sein glaubte.

Sie hatten die natürlichen äußeren Formen des Vernunftdenkens erkannt und glaubten in sein innerstes Wesen eingedrungen und mit Hülfe desselben das Räthsel des Seins entschleiert zu haben. Sie setzten den Menschen voraus und bildeten nach seinem Bilde die Welt.

Sie waren nur in den Vorhof der Metaphysik gelangt. Viele Anstrengungen mußten noch gemacht werden, bis ein Sterblicher es wagen konnte, in das innerste Heiligthum einzudringen und die entscheidenden Fragen zu thun:

Welches ist denn der letzte, unveräußerliche und unzweifelhafte Besitz der Vernunft?

Und warum muß sie denn in solcher Weise — also mit den Grundbegriffen Materie und Form — nothwendig denken?

Und können wir denn über das eigentliche Sein jemals etwas erfahren? Bleiben wir nicht vielmehr in jenen ursprünglichen Formen der Vernunft ewig gebannt, ohne dieselben jemals überschreiten zu können?

Philosophie des Mittelalters.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. — Ev. Joh. I, 1.

Von der dunkeln Nacht des Mittelalters ist lange gefabelt worden. Es gibt kein Wort der Schmähung und Verachtung, das nicht auf die Scholastik angewandt worden ist. Das liegt in der Natur der Dinge. Stets glaubt eine mit dem ganzen Lustgefühl lebensvoller Berechtigung neu auftretende Zeit das Vorausgegangene, Veraltete mit allen Mitteln in den Grund bohren zu müssen, um das Neue auf frisch gebrochenem Boden pflanzen zu können. Erst die spätere Zeit wird gerecht. Sie erkennt, daß jede Generation auf den Schultern der vorangehenden steht, daß selbst die feindseligste Opposition gegen die vergangene Zeit nur Weiter-Entwickelung der letzteren ist.

So wird jetzt von den Einsichtigen willig zugegeben, daß unter den vielgeschmähten Scholastikern Geister ersten Ranges gewesen sind, Namen, die man getrost neben den glänzendsten Namen des Alterthums und der Neuzeit nennen darf. Man soll an jede Zeit ihren eigenen Maßstab anlegen. In den tausend Jahren des Mittelalters hat der Menschengeist nicht, wie man wohl wähnte, geschlafen; er war noch weniger in Todtenstarre versunken. Es war Entwickelung, wenn auch die stille Entwickelung des Herbstes, die alle Säfte in Nahrungsstoffe verwandelt, aufspeichert, damit im kommenden Frühling daraus das frischgrünende, üppige Wachsthum hervorbreche, Baustoff zu einer neuen, blühenden Welt.

Wer mit großem Auge die Entwickelung der Philosophie als des Denkens der Welt und ihres Verhältnisses zu dem

Menschen überschaut, für den ist die stille Geistesarbeit des Mittelalters eine große, hochbedeutende Gedankenkrisis, ein wichtiges, unentbehrliches Bindeglied zwischen der antiken und modernen Philosophie.

Es sei mir verstattet, die Gränzlinien, welche die drei großen Epochen von einander scheiden, hier, wie mir scheint, zum erstenmale klar und bestimmt anzugeben.

I. Die antike Philosophie ist die Philosophie des reinen Objectivismus. Dieser Ausgangspunkt ist natürlich; es ist der nämliche, den auch heute noch jedes werdende und wachsende Menschenkind in seinem individuellen Dasein wiederholt. Das Objective ist das wahrhaft Seiende: nach letzterem aber ist alles Sinnen und Denken, wie nach dem Nordstern wahrer Philosophie gerichtet. Die das Subjective in der menschlichen Erkenntniß zum erstenmale hervorheben, die den Menschen als das „Maß aller Dinge" bezeichnen, die Sophisten, werden als gemeingefährlich, unsittlich, Leugner der Wahrheit und Tugend, Betrüger durch künstliche Wort- und Gedankennetze von dem Weisesten der Griechen entlarvt und dem Spotte preisgegeben. Die höchste Leistung der griechischen Philosophie entsprang — das ist bezeichnend — aus der Reaction gegen den Subjectivismus. Das Schöne, Wahre, Gute — sie sind etwas Wirkliches, keineswegs blos Gedanken oder Gebilde der menschlichen Phantasie. Die Sinnlichkeit ist entweder das Mittel, das Werkzeug mit welchem der denkende Geist die wirkliche Welt in sich aufnimmt oder sie ist das Denken selbst, der Abdruck und das Product der Wirklichkeit im Menschen. Selbst die höchste Erkenntniß, zu der sich das Alterthum emporschwang — daß alles Erkennen nur Universalien, nicht Individuelles zum Gegenstande habe — sie führt nur dahin, diese Objecte als platonische Ideen oder aristotelische Entelechien in die Welt der Wirklichkeit auszubreiten. Sprache und Vernunft sind Eins: es fällt Niemanden ein das Wort als Lautliches von dem Begriffe als Geistigem abzusondern und getrennt zu betrachten; noch auch wagt sich irgendwo auch nur eine Ahnung von der Entstehung der

Begriffe, als menschlicher Conceptus und ihres Zusammenhangs mit den sinnlichen Erregungen und Wahrnehmungen hervor: eine Locke'sche Noogonie ist im Alterthum ganz undenkbar. Im Gegentheil überall nur das Streben zu objectiviren, d. h. Allem Wesenheit und Wirklichkeit zu verleihen. Kaum sind die Universalien, als wahre Objecte des menschlichen Denkens entdeckt, so werden sie auch schon entweder als neben den sinnlichen und materiellen Wesen noch besonders existirende Wesen (nach Platon) oder als essentielle Formen der Dinge (nach Aristoteles) verwirklicht. Daß etwas nur in der Seele des Menschen, nur Anschauung, nur Gedanke, nur Vorstellung, nur Bewußtsein sein könnte, diese Vermuthung kam den Alten niemals in den Sinn. Daher strebt auch alle Kunst nur zur objectiven Gestaltung. Der Blick in das eigene Innere, das liebevolle Versenken in die Geheimnisse der Gemüthsregungen, das stille Belauschen dessen

was von Menschen nicht gewußt
oder nicht bedacht
durch das Labyrinth der Brust
wandelt in der Nacht,

ist dem Alterthum fremd. Noch hat die musikalische Stimmung keine Berechtigung, Musik ist Tanz, ist Taktschritt des Liedes, des Chors, des religiösen Hymnus. Humboldt fragt, warum denn die Alten nicht, wie wir, ein inniges Gefühl für die Natur gehabt. Sie hatten es wohl, aber nicht als subjective Stimmung, die sich im blauen Himmel, im Abendroth verklärte, sie hörten nicht in der rauschenden Woge, dem flüsternden Haine, den tausend Stimmen der Natur den Widerhall des Unendlichen; ihnen traten in der Natur persönliche, objective Mächte entgegen. Die Religion deutet die äußeren Zeichen, wozu auch die vom Wahnsinne oder vom pythischen Gotte eingegebenen Worte gehören: von inneren Stimmen, von Ahnungen, vom wachenden Traumleben hören wir nichts. Dem Mysten werden nur Wahrheiten verkündet, die ihn beseligen, indem sie ihn reiner, besser machen; innere Verzückung, Entrückung über die Noth des Daseins, Sehnsucht nach dem Urquell alles Daseins kennt

das Alterthum nicht. Die Philosophie befähigt den Stoiker, den Römer sich mit Gelassenheit den Tod zu geben, nirgends aber begegnen wir einem Verlangen nach dem Tode, einem Sehnen nach Erlösung.

Jener reine oder naive Objectivismus ist das Gepräge, das allen philosophischen Systemen des Alterthums aufgedrückt ist. Die Gottheit ist selbst für Platon der Demiurg, der die Welt gestaltet, für Aristoteles der erste selbst unbewegte Beweger der Sphären. Die räthselhaften metaphysischen Begriffe, an denen sich das Mittelalter zerquälte, werden kurzerhand abgethan; die Zeit ist für Platon sogar identisch mit der Bewegung der Sonne (χρόνός ἡ τοῦ οὐρανοῦ κίνησις oder ἡλίου κίνησις Tim. 37); ebenso identificirt er den Raum mit der Materie. Nach Aristoteles ist der Raum etwas wie ein Gefäß, ganz von den Dingen trennbar, daher nicht Materie, nicht Form; er ist in der Materie, diese ist also der Ort des Orts; er ist das was jenseits unserer Weltkugel liegt; die Zeit ist die Zahl der Bewegung nach früher und später, nur einmal bemerkt er in tiefsinniger Einsicht, man könne zweifeln, ob es eine Zeit gäbe, wenn keine Seele wäre (Phys. IV, c. 14) und entscheidet, daß wenn nur die Seele oder der Geist zu zählen im Stande sei, es alsdann keine Zeit ohne Seele geben könne.

Die consequente Durchführung des Objectivismus muß sich einerseits zum Materialismus, andererseits zum Individualismus gestalten. Diese Signatur trägt die griechische Philosophie schon in ihrem ersten Entstehen, indem Thales das Wasser als den Grundstoff der Schöpfung aufstellt, aber zugleich den Ausspruch that, daß die ganze Welt mit Göttern angefüllt sei. *) Denn die Götter sind die individuellen Wesen, die in oder hinter der Erscheinung wirksam sind. Jene beiden Principien mußten daher nothwendig zu einem unversöhnlichen Conflict führen: denn die individuellen, persönlichen Mächte werden nur vom eigenen Willen bestimmt, können also nie Gegen-

*) Θαλῆς φήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Arist. de anima I, 5.

stand der Wissenschaft sein, während mit dem Begriffe der Materie strenge Nothwendigkeit, also Naturgesetze erst eingeführt werden. Darum gelten Demokrit und seine Nachfolger als die Todfeinde der Religion, daher aber auch die hohe Begeisterung, mit welcher Lucrez die Lehren des Epikur verkündet und gegen die von religiösem Wahne umnachtete Welt sich erhebt. Es war eine Begeisterung, die aus dem Selbstbewußtwerden der Vernunft hervorging, die zum erstenmale Gesetz und Ordnung, ihr eigenstes Wesen, in der weit und breit vor ihren Augen sich aufthuenden Welt erkannte. Sie schaute ihr eigenes Bild zuerst im Spiegel des Objectiven. Und obschon die eigentliche materialistische Schule die exacten Wissenschaften im Alterthum wenig gefördert hat, so sagt doch Lange *) mit Recht: „daß die Beziehung aller sonst so räthselhaften Naturvorgänge, des Werdens und Abnehmens, des scheinbaren Verschwindens und unerklärten Auftauchens von Stoffen auf ein einziges durchgehendes Princip und eine, man möchte sagen, handgreifliche Grundanschauung im Alterthum für die Naturwissenschaft das Ei des Kolumbus war. Der Götter- und Dämonenspuk war mit einem großartigen Zuge beseitigt und was nun auch tiefsinnig angelegte Naturen von Dingen denken mochten, die hinter der Erscheinungswelt liegen: die Erscheinungswelt selbst lag vom Nebel frei vor den Blicken da, und auch die ächten Schüler eines Platon und Pythagoras experimentirten oder sannen nun über die Naturvorgänge, ohne die Welt der Ideen und der mystischen Zahlen mit dem unmittelbar Gegebenen zu vermengen. Diese Vermengung, in welcher einige neuere Naturphilosophen der Deutschen so stark waren, trat im classischen Alterthum erst ein mit dem Verfall der ganzen Cultur in der Zeit der schwärmerischen Neuplatoniker und Neupythagoräer." Lange schreibt diese Gesundheit des Denkens dem überall beigemischten materialistischen Elemente zu: nach meiner Ueberzeugung hat dieselbe ihren Grund in dem wesentlichen Charakter der ganzen antiken Denkweise, in

*) Geschichte des Materialismus I, S. 95.

dem naiven, zweifellosen, überall vom Seienden ausgehenden, zum Seienden hinstrebenden Objectivismus.

Die höchste Leistung des Alterthums in der sittlichen oder praktischen Philosophie, die Lehre der Stoiker, welche den Menschen vom Schicksal unabhängig zu machen und indem sie ihn auf sich selbst stellte, ihn über sich selbst zu erheben trachtete, trägt noch ganz das Gepräge dieses Charakters. Obschon dem Christenthume so nahestehend, daß man viele stoische Ansichten geradezu christlich nennen kann, vermochten die Stoiker sich doch nicht von dem objectiven Wahn und der Herrschaft der Worte loszureißen und behaupteten deshalb die Materialität Gottes, der menschlichen Seele, ja selbst der Tugenden und abstracten Begriffe, auf das Argument sich stützend, daß alles Wirkliche körperlich sei. „Primum exponam“, sagt Seneca, „quid Stoicis videatur, tum dicere sententiam audebo. Placet nostris quod bonum est, esse corpus; quia quod bonum est, facit; quidquid facit, corpus est. Quod bonum est prodest; faciat autem aliquid oportet, ut possit; si facit, corpus est. Sapientiam bonam esse dicunt, sequitur, ut necesse sit illam corporalem quoque esse“ (Epist. 106). So sind denn auch Gerechtigkeit, Tapferkeit, Seele, Tugend, Künste, Fehler, Affecte, Reden, Gedanken, ja Schweigen und Gehen körperliche Wesen (Epist. 113). Einen größeren Beweis des absoluten Objectivismus wird man nicht verlangen können, als daß die Schule, welche den Monotheismus, die Unsterblichkeit der Seele, die allgemeine Verbrüderung der Menschen lehrte und nur Tugend und Weisheit als wahre Güter anerkannte, alle menschlichen Begriffe nur als äquivalente Körper denken konnte! Das christliche Dogma von der Auferstehung des Fleisches und von der Transsubstantiation hatte manche Verwandtschaft mit dieser Lehre und so sehen wir denn unter den Kirchenvätern z. B. Tertullian die Ansichten der Stoiker zu seinen eigenen machen. Dabei ist den Stoikern die Welt der verkörperte, d. h. objective Logos (λογικόν ἐστιν ὁ κόσμος) und es waltet überall ein unverbrüchlicher Causalmechanismus unter den Dingen, die alle eine von

Uranfang gesetzte Ordnung vollziehen. Es ist in gewissem Sinne eine Anticipation des Spinoza'schen Monismus.

Mit kurzen Worten: Was keine objective Existenz hat, das ist ein Nichts; dies ist etwa der leitende Grundgedanke der antiken Philosophie, daher sehen wir Platon so weit gehen, daß er sogar die Existenz der Materie in Frage stellt, wegen ihrer Veränderlichkeit und Vergänglichkeit, während Aristoteles die platonischen Ideen als Phantasmata verspottet und bei all seinen Untersuchungen über metaphysische Begriffe, wie das Unendliche, den Raum u. s. w. die Frage immer so stellt: Ist es etwas Wirkliches oder nichts? Ganz consequent behauptet dann sein Schüler Dikäarch: „nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, frustraque animalia et animantes appellari; neque in homine inesse animum vel animam, vimque omnem eam qua vel agamus quid vel sentiamus in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam" u. s. w. (Cicero Tusc. I, 10).

Daß die verschiedenartigsten Formen der Philosophie auf dem Boden des Objectivismus möglich sind, haben wir gesehen. Materialismus, Idealismus, Realismus oder Individualismus, Monismus und alle anderen uns auch aus der neueren Philosophie bekannten Systeme wachsen auch auf jenem Boden empor; ihre Bedeutung und ihr Zusammenhang mit dem Grundprincip ergibt sich nur dadurch, daß alle aufgestellten Principien mit dem Charakter der Wirklichkeit begabt werden; also Materie, Ideen, Formen oder Individuen, vergeistigte Körper u. s. w. — sind allein wirklich.

Selbst die Skepsis des Alterthums kann sich dieser Denkform nicht entziehen; wo sie das Facit sämmtlicher dogmatischen Schulen zieht, und sagt: es ist mit aller philosophischen Weisheit nichts, da stellt sie nicht etwa die Wirklichkeit in Abrede, sondern sagt im Gegentheile: der Mensch soll sich mit dem Wirklichen genügen lassen, aber nicht wähnen, er könne zur befriedigenden Wahrheit gelangen oder mit seinen Vernunftgründen eine genügende Erklärung der Welt geben. Es gibt

eine Wirklichkeit, wenngleich die Gedanken des Menschen Täuschung, Irrthum sind. Wohl aber führen die Skeptiker die Incongruenz des Denkens mit der Wirklichkeit, die Relativität der Erkenntniß, also den subjectiven Antheil des Erkennenden als schlagende Argumente gegen den objectiven Dogmatismus ins Treffen. Ganz mit denselben Waffen werden wir später Hume kämpfen und ebenfalls eine entscheidende Wendung in der Philosophie veranlassen sehen.

Der objective Gesichtspunkt war mit der antiken Philosophie vollkommen erschöpft, es war nicht mehr möglich, etwas Neues aus ihm herzuleiten; gleichwohl hatte er keine Befriedigung gewährt, indem überall ein letzter Widerspruch sich einstellte, der am fühlbarsten in der tiefsinnigsten (der platonischen) Lehre geworden war, da hier dem Kerne der objectiven Weltanschauung — der Materie und dem Individualismus — fast gar keine Rechnung getragen war.

II. Mit dem Versinken der alten Cultur kündete sich eine neue Lehre an, welche von dem entgegengesetzten Standpunkte ausgehen und nun von diesem aus den Versuch machen sollte, das Weltganze nach einem einheitlichen Princip aufzufassen und zu erklären: es ist die christliche Philosophie, die eigentlich dem reinen Subjectivismus entspricht und am besten als die Lehre vom absoluten Geist bezeichnet wird.

Wenn ich sage: reiner Subjectivismus, so muß man sich ja wohl hüten, diesen Begriff in dem Sinne, der uns seit Descartes geläufig ist, zu nehmen. Nicht das individuelle Subject, das denkende Ich, als Quell aller Erkenntniß wurde entdeckt, nicht jene große Wahrheit, die mit dem Auffinden des Subjectsein zugleich als dessen nothwendige Ergänzung ein Objectsein in sich schließt, also nicht die Polarität oder Relativität aller menschlichen Erkenntniß wurde entschleiert, sondern das ganze menschliche Denken flüchtete sich nunmehr in langsamer, aber unwiderstehlich stets gesteigerter Bewegung nach dem anderen Pol, um dort den festen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus alles Uebrige ihm unterthan werden soll. Es subjectivirte

die Welt in einem außerweltlichen Gotte. Wie vorher die objective Außenwelt, so ist jetzt dieser Gott Urquell alles Seins und aller Erkenntniß. Die höchsten Wahrheiten werden von ihm dem Menschengeiste offenbart, dieser muß auf die Stimmen achten, die in seinem eigenen Inneren reden, er muß verstehen lernen „wie spricht ein Geist zum anderen Geist.“ Noch spuken in der Natur die alten Götter, darum ist sie sündhaft, von Dämonen beherrscht, voll von Fallstricken und Anreizungen zum Bösen. Abwendung von der Welt und ihren Lockungen, Einkehr in das eigene Herz, Büßungen und Askese, einsamer Verkehr mit Gott werden zur ernsten Pflicht.

Die Abwendung von dem lichten Reiche der objectiven Welt führt naturgemäß zum Geheimnißvollen, zum Mysticismus. Wir sehen deshalb diesen bei dem ersten Erwachen der christlichen Philosophie thätig mitwirken, die alten philosophischen Lehren in seinem Sinne umdeuten und umgestalten, wie wir ihn am Schlusse der ganzen Entwickelung abermals als eine Rückkehr zum reinen, ursprünglichen Geiste des Christenthums in Eckhart, Tauler und Suso wieder auftreten sehen und, nachdem alle menschliche Weisheit sich auch hier vergeblich erschöpft hat, das unmittelbare Schauen in Gott, das Ruhen an seinem Herzen, als dem Quell aller Erleuchtung, als höchste und einzige Weisheit verkünden hören.

Unter den philosophischen Systemen des Alterthums waren nur zwei, die der neuen Lehre verwandt, sich in deren Geiste aus- oder umdeuten ließen: es waren der platonische Idealismus und die pythagoräische Zahlenharmonie. Wir sehen deshalb Neu-Platoniker und Neu-Pythagoräer inmitten der Trümmer der vom allgemeinen Skepticismus zerstörten Systeme sich erheben und ihre neuen Constructionen ganz im Sinne und nach dem Plane der überall verkündeten neuen Wahrheit einrichten. Schwärmerei, Ekstase, subjective Versenkung in unendliche Tiefen — Dinge, die den alten Philosophen ganz fremd waren — werden mächtig und streben nach dem Ideale, das die Zeit in kreisenden Wehen geboren und vor dem der Glanz der früheren

Ideale wie die Sterne vor der Sonne erlosch — nach dem Unwandelbaren, Ewigen, Einen, nach dem Urwesen, das reiner Geist ist, das nur unmittelbar geschaut, geahnt, empfunden, aber niemals aus der täuschenden, wandelbaren Erscheinungswelt durch Vernunftdialektik erwiesen werden kann. Die sinnliche und die intelligible Welt werden einander entgegengesetzt; letztere ist die einzig wahre, die Vernunft erhebt sich in der Ideenwelt über die Veränderungen der Zeit und die Verschiedenheiten des Raumes. Aus dem Ewig-Einen ist alles durch Emanation hervorgegangen: durch Schuld aber sind die Seelen in den Zustand der Zersplitterung in der Körperwelt gerathen; die Seele hat deshalb das Verlangen, sich wieder mit ihrem Urquell zu vereinigen. Gewiß mit Recht nimmt Schopenhauer*) bei den Neu-Platonischen Dogmen orientalische, namentlich indo-ägyptische Einwirkungen, die mit der Platonischen Ideenlehre verbunden werden, an. Zum erstenmale in der occidentalischen Philosophie findet sich bei Plotinos (Enn. III, 7, 10) der eigentliche Idealismus, indem gelehrt wird: „es ist kein anderer Raum oder Ort der Welt als die Seele und man darf die Zeit nicht außerhalb der Seele annehmen“ — die Seele hat also die diesseitige Welt gemacht, indem sie aus der Ewigkeit in die Zeit trat. Aller Sehnsucht Ziel ist demnach, dieser Zeitlichkeit, dem Geborenwerden, der Seelenwanderung sich durch Abwendung von der Sinnlichkeit zu entziehen, zu der Region, wo kein Wechsel und Wandel mehr ist, zu der reinen Ideenwelt sich zu erheben und von dort aus sich in unmittelbarem Schauen mit Gott, der Weltseele, dem Ewig-Einen und Vollkommenen zu vereinigen, sich in den Abgrund seines Wesens zu versenken und so den Banden des unvollständigen, ewig unruhigen Individualismus zu entkommen. — Im Ganzen darf von dem Neu-Platonismus gesagt werden, daß er von der neuen Strömung des Gedankens, dem Entgegensetzen des rein Geistigen gegen alles Materielle vollkommen beherrscht wird, was kaum prägnanter ausgesprochen

---

*) Parerga I, S. 63.

werden kann, als durch die Notiz, daß Plotinos sich schämte, einen Leib zu haben und niemals sagen wollte, von welchen Eltern er stammte.

Der dem jüdischen Monotheismus eigene Gedanke: „die Welt ist eine Schöpfung des Geistes“ war das geeignete Strombett, das in der ganzen Zeit lebende Sehnen und Verlangen in sich aufzunehmen und die ganze Geistesentwickelung fortan zu beherrschen.

Wie der antike Materialismus, so verscheuchte jetzt der christliche Monotheismus den Dämonen- und Zauberspuk aus der Natur und legte diese als ein Befreites, durch keine Furcht und Vorurtheile mehr verschlossenes Gebiet dem ruhigen Forschen wie der ästhetischen Betrachtung vor. Dem Einen Gotte diente die Eine Natur, sie war ja ein Werk seiner Hände. „Es ist ein charakteristisches Kennzeichen der Naturpoesie der Hebräer“, sagt A. v. Humboldt, „daß als Reflex des Monotheismus sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfaßt, sowohl das Erdenleben als die leuchtenden Himmelsräume. Sie weilt selten bei dem Einzelnen der Erscheinung, sondern erfreut sich der Anschauung großer Massen. Man möchte sagen, daß in dem einzigen 104. Psalm das Bild des ganzen Kosmos dargelegt ist.“ Das innige Naturgefühl wird durch die christliche Religion erst möglich, man durfte sich der Schönheit der Natur erfreuen, in ihr das Walten und Wirken der Gottheit fühlen und ahnen, bis endlich nach Erfüllung der Jahrhunderte die Zeit kam, wo man wieder Belehrung, Aufklärung von ihr fordern durfte.

Dieses Letztere war auf lange Zeit streng untersagt. Die vorangeschrittenen Naturwissenschaften hatten in der antiken Welt die Naturgottheiten gestürzt: der Widerspruch zwischen Glauben und Wissen war, wie immer, zum Verderben des Glaubens ausgeschlagen. Das Menschenherz sehnte sich in heißem Drange nach einem neuen Gegenstand der Verehrung, nach neuem Inhalt des Glaubens, um dem flüchtigen Dasein wahren Werth, eine Beziehung zum Ewigen zu verleihen. Es wandte sich ab von

dem befleckten Natur-Cultus, suchte in der Reinheit des Herzens, der Sammlung des Gemüths, der Erhebung zur Gottheit Wahrheit und Erleuchtung. Es bildete sich und vertiefte sich von Geschlecht zu Geschlecht die Kluft, der Gegensatz zwischen Geist und Materie, wodurch man das vormals Eine, Ungetrennte als zwei besondere Wesen anschauen lernte. An diesem Gegensatz und unlöslichen Widerspruch zerquälte sich später die ganze neuere Philosophie. In dem christlichen Bewußtsein war derselbe von vornherein ausgeglichen. War es denn nicht der Geist, der Alles erkennt, wirkt und schafft? Woher also kann die Erkenntniß Aufklärung schöpfen, wenn nicht aus den Offenbarungen des Geistes? Armer Plato, armer Aristoteles, sagen die Kirchenväter, ihr mußtet erst mühsam den Weltbaumeister in seinen Verhüllungen aufsuchen, während er jedem Christen sich unmittelbar enthüllt. Für den Christen war der Glaube das Wissen, die Erkenntniß. Erkenntniß in der Natur suchen, hieß die alten, finsteren Wege betreten, nicht die Gottheit befragen, sondern die Dämonen.

Da das Geistesleben nur in der Tiefe wohnt und nicht anders ausgesprochen werden kann als durch Symbole, d. h. durch Sinnliches, das aber in einem anderen Sinne gedeutet werden muß, so ist es leicht zu verstehen, daß die ersten Versuche einer christlichen Philosophie, welche durch die Gnostiker gemacht wurden, in Allegorisirungen und phantastischen Schöpfungen mystischer Gedankengebilde, unter Anlehnung an die orientalische Mystik und Verwandtes aus der griechischen Philosophie, bestanden. Darin stimmen sie alle überein, daß ein unsichtbares, unfaßbares, unbegreifliches, unveränderliches Urwesen der Grund aller Dinge ist. Diese Urmonade (μόνας ἀγέννητος) hat alle Dinge gezeugt; es ist der Bythos oder Abyssus, der das ihm consubstantiale Schweigen (σιγή) befruchtete, daraus gingen die Erkenntniß (νοῦς) und die Wahrheit hervor, diese vier bilden die pythagoräische Vierzahl (τετρακτύς), die Wurzel aller Dinge u. s. w. Zahlenmetaphysik, Aeonen, Emanationen, Mittelwesen zwischen Gott und der Welt — alle aber rein geistiger Natur

spielen eine große Rolle, und man sieht deutlich wie aus der Einheit des absoluten Geistes, der dem Christenthume zu Grunde liegt, eine geistige Mythologie sich entspinnen konnte, die von der antiken dadurch sich radical unterschieden hätte, daß sie allegorisch und mystisch, nicht wie jene objectiv und persönlich sich gestaltet hätte. Richtig sagt auch Schopenhauer *), daß die Versuche der Gnostiker, Mittelwesen, wie das Pleroma, die Aeonen, die Hyle, die Sophia zwischen das geistige Urwesen und die Welt einzuschieben, denjenigen analog sind, die später nach Descartes gemacht wurden, um den Widerspruch, den die angenommene Verbindung und wechselseitige Einwirkung einer materiellen und immateriellen Substanz im Menschen mit sich führt, zu mildern, also der Annahme von spiritus animales, Nervenäther u. s. w. Beides verdeckt, was es nicht aufzuheben vermag.

Gegen diese gnostische Mythologie und Geheimlehre erhob sich in richtigem Instincte die katholische Kirche in ihren Apologeten und Kirchenvätern, welche die einfache christliche Lehre, als alle Weisheit in sich enthaltend und alle menschliche Weisheit übersteigend, von den Spitzfindigkeiten und Trübungen der antiken Philosophie rein erhalten wissen wollten. Gott ist ein übernatürliches, niemals mit der Vernunft zu erfassendes Wesen: was wir von Gott wissen, wissen wir nur durch Gott; damit sollen wir uns genügen lassen, denn das ist die wahre Gnosis. Es ist nur der Eine Gott, von ihm ist Alles ausgegangen und geschaffen worden. Man kann recht wohl verstehen, wie in jener Zeit des lebensvollen und begeisterten, mit der ungebrochenen Kraft der Jugendfrische sich hervordrängenden Glaubens Tertullian in stolzer Verachtung der Vernunft und aller philosophischen Weisheit das seltsame Wort wagen durfte: Credo quia absurdum est: certum est, quia impossibile est!

Doch lange konnte sich die Vernunft ihre Anrechte nicht entziehen lassen und schon der Umstand, daß die Apologeten des Christenthums die falschen Götter des Alterthums als ab-

*) Parerga I, S. 65.

surd und irreligiös darstellen mußten, zwang sie auf Vernunftgründe zu recurriren, um ihre Ueberzeugungen auch Anderen zugänglich zu machen. Da wurden denn wohl auch die Ansichten der alten Philosophen, namentlich des Platon, angeführt und gezeigt, wie vielfach sie sich der christlichen Lehre näherten; sie hätten mit dem Lichte der Vernunft nach dem gestrebt, was Gott den Christen auf übernatürliche Weise geoffenbart habe, sie hätten sich gleichsam im Vorhofe der Wahrheit befunden. Ueberall gilt aber als wichtigstes Argument die Entgegenstellung des Geistigen gegen das Leibliche, Sinnliche: wie der menschliche Geist nur Einer ist, der den vielgliedrigen Körper regiert, so kann auch nur Ein Geist die Welt regieren: Deus autem, qui est aeterna mens, ex omni utique parte perfectae consummataeque virtutis est .... Deus vero, si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus (Lact. Inst. I, 3).

Man hat öfter hervorgehoben, der große, die neue Philosophie begründende Gedanke des Descartes finde sich schon bei Augustinus, der auch zur Widerlegung des Skepticismus auf die Gewißheit des Selbstbewußtseins recurrirt: Tu qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te sentis an multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio. (Sol. II, 1) und Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitet, in se ipso habet verum unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare qui potuit undecumque dubitare (De vera rel. 73). Ob unsere Seele Feuer oder Luft ist, darüber kann Zweifel herrschen, daß sie aber fühle, wolle, denke, urtheile, daran können die Menschen durchaus nicht zweifeln; denn schon der Zweifel setzt dies alles voraus. Die Seele hat keine gewissere Erkenntniß als die von sich selbst: nihil enim tam novit mens quam id quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est quam ipsa sibi (De Trinit. XIV, 7). Daß es Körper außer uns gibt, können wir nur glauben;

ebenso bedürfen wir des Glaubens, um über das Gemüth, den Charakter, den Willen anderer Menschen zu urtheilen. Was wir erkennen, das glauben wir auch; der Glaube selbst aber ist ein Weg zur Erkenntniß.

Das sind allerdings wichtige und merkwürdige Uebereinstimmungen mit den Fundamentalwahrheiten und Argumentationen des Descartes, und man kann wohl sagen, daß Augustinus, der die unmittelbare Gewißheit des Selbstbewußtseins so nachdrücklich betont und sie als die Basis erkennt, aus der alle andere Gewißheit hergeleitet werden muß, der Vorvater der ganzen Gedankenrichtung ist, die durch die christliche Philosophie und Scholastik zu Descartes führt und von diesem aus sich wieder abzweigt. Was dieser großen Geistesströmung gemeinsam ist, das ist das Ausgehen vom Bewußtsein, vom Geiste. Darin steht sie in Opposition zum ganzen Alterthum, dem die Subjectivität nichts anderes war als Unsicherheit, Täuschung und das mit allen Kräften nach dem Seienden, dem Objectiven strebte.

Aber man muß sich auch der gewaltigen Divergenz der Augustinischen und Cartesianischen Lehre recht bewußt werden, wenn man sich ein richtiges Bild der philosophischen Entwickelung machen will. Augustinus nimmt das eigene Bewußtsein nur zur Staffel, um sich damit sofort zur aeterna veritas, zur Gewißheit des Daseins Gottes aufzuschwingen. „Du zweifelst?“ so beginnen Beide, „also denkst du. Dein Denken und Bewußtsein ist also gewiß.“ Nun fährt aber Augustinus fort: So wahr du lebst und denkst, so wahr lebt Gott und ist ein einheitliches Wesen, ein Geist wie du. Descartes geht den umgekehrten Weg, er sagt: So wahr Gott lebt und die ewige Wahrheit ist — so gewiß ist mein Denken einer Außenwelt keine Täuschung.

Der Gegensatz ist also folgender: Die mittelalterliche Philosophie leitete aus der Welt die Beweise für die Existenz Gottes; Descartes leitete aus dem Dasein Gottes die Gewißheit der Existenz der Welt. Das ist nun freilich seine schwächste Stelle; seine Größe liegt darin, daß er in dem Cogito den Punkt klar gelegt hatte, von dem alle weitere Untersuchung ausgehen müsse.

Die Philosophie, die bis dahin die Lehre vom absoluten Geiste zu sein glaubte, wurde durch ihn die Lehre vom subjectiven Geiste. Was das heißt, werden wir später sehen.

Aus der Gotteserkenntniß wird die Selbsterkenntniß hergeleitet: dies ist vielleicht der wichtigste und schärfste Gegensatz der christlichen Weltperiode gegen die vorausgehende antike und die nachfolgende moderne. Diesen Gedanken spricht Augustinus in kurzen, markigen Worten als Regel und Ziel alles geistigen Forschens aus: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino (Soliloq. I, 7). Deus semper idem, noverim me, noverim Te (Ib. II, 4). Die menschliche Vernunft muß über sich selbst ein Höheres anerkennen, da sie wechselnd und wandelbar und vielen Irrthümern unterworfen ist: diese höchste, ewige, unwandelbare Wahrheit ist Gott, kann nur von ihm dem Menschen zufließen. Theologie und Theosophie treten an die Stelle der antiken Ontologie. Alle Unbegreiflichkeit der Welt und des eigenen Wesens tritt nun in den Schatten gegenüber der Unbegreiflichkeit der Gottheit, die alles Seiende umfaßt und einschließt, selbst aber durch keinen Namen, keine Zahl, keinen Raum und keine Zeit, keine Erkenntniß und kein Attribut bestimmt und begränzt werden kann. Die Fragen nach dem Wesen der eigenen Seele, die mit dem Körper verbunden an das Räumliche und Zeitliche gefesselt ist und doch auch an dem Wesen des qualitätlosen ewigen Gottes participirt, nahmen so zum erstenmale einen transscendentalen Charakter an. Wie der Eine Gott in der ganzen Welt allgegenwärtig ist, so ist die eine Seele ganz und ungetheilt überall in ihrem Körper gegenwärtig. Sie ist also eine besondere geistige Substanz, die mit der körperlichen Natur nichts gemein hat. Die Fragen nach dem Wesen von Zeit, Raum, Zahl, Theilbarkeit u. s. w. werden unausweichlich, ihre Wichtigkeit und Bedeutung erwachen in der Gegensätzlichkeit.

Aber noch andere, höchst bedeutende Gegensätze mußten sich einstellen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Grundprincip des Monotheismus oder des absoluten Geistes standen.

Wie der antike Objectivismus eine entschiedene Tendenz zu dem Materialismus, als dem vereinigenden und begreiflichen Princip, und dem Individualismus als dem sondernden und unbegreiflichen Princip hat, so führt umgekehrt der christliche Monotheismus, der den entgegengesetzten Pol zum Standpunkte nimmt, zu der Einheit des Geistes, aus welchem und durch welchen Alles allein geschaffen, beherrscht und begreiflich wird und der Vielheit, Vielgestaltigkeit, Theilbarkeit und Passivität der Materie, als des fremden und unbegreiflichen Elements. Es liegt also eine strenge Consequenz in der scholastischen Erläuterung, daß Zeit und Raum, in denen sich alles Materielle darstellt, die eigentlichen principia individuationis seien. Noch stringenter aber wird der Gegensatz des ewigen, unveränderlichen Allgeistes oder Gottes zu den individuellen Geistern, die doch ihrem Wesen nach von ihm geschaffen, ins Dasein gerufen, nach dem Grundsatze operari sequitur esse selbsteigener Thätigkeit gegenüber dem Abgrund von Allmacht und Schöpferkraft des Einen unmöglich fähig gedacht werden können. Dieser Gegensatz wird von besonderer Wichtigkeit, wo es sich um die allein durch Freiheit und Selbstthätigkeit mögliche Verantwortlichkeit des Menschen, der Cardinalfrage des praktischen Christenthums handelt. Wenn schon das Alterthum die durchgängige Bestimmtheit des menschlichen Handels behauptete *), wenn Vellejus Paterculus die Art des Göttlichen in die Nothwendigkeit verlegt, indem er von Cato sagt: Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia aliter facere non poterat (II, 35): so mußte gewiß in noch weit höherem Grade der christliche Gott — sei es durch seine Allmacht oder durch die Unwiderstehlichkeit seines Wirkens — alle individuelle Freiheit aufheben. Wir sehen deshalb die besten Geister an dem Problem sich abquälen, wie denn die göttliche Präscienz mit der Selbstbestimmung des

*) So sagte Sokrates nach Arist. Eth. mag. I, 9: Οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους.

Menschen vereinbart werden könne, und die ehrlichen und consequenten, wie Augustinus, Calvin, Luther an der Unmöglichkeit menschlicher Freiheit anlangen, indem die beiden ersten daran festhalten, daß ein großer Theil der Menschen: praedestinati sunt in aeternum ignem ire cum diabolo, der letztere es unverhüllt ausspricht: Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. (De servo arbitrio). „Nicht durch freien Willen", sagt Luther ferner, „werden wir, sondern durch Nothwendigkeit; nicht wir selber handeln, sondern Gott handelt in uns nach seiner ewigen, unfehlbaren, unwandelbaren Weisheit: dies, zu bekennen, zwingt uns eine unentrinnbare Consequenz" (Ebend.).

Mit anderen Worten: der christliche Monotheismus hat einen unwiderstehlichen Zug zum Pantheismus: in beiden wird das individuelle Dasein von dem absoluten Geiste vollständig aufgesogen. Es gibt darum keinen größeren Gegensatz als den zwischen dem antiken Polytheismus und dem Pantheismus des Vanini, Giordano Bruno, Spinoza und nur ein vollständiges Verkennen ihres Wesens konnte jemals auf den Einfall führen, dieselben zu assimiliren oder gar gleichzustellen. In ersterem bricht überall der individuelle Wille durch, in letzterem ist er ganz aufgehoben, gegen ersteren hat die Naturerkenntniß, die nur durch seine Leugnung bestehen kann, im Alterthum einen erbitterten und gefahrvollen Kampf zu führen; letzterer wird im Zeitalter der wieder aufblühenden Naturwissenschaft als Grundprincip und nothwendig gewordene neue Weltanschauung aufgestellt und angerufen. Die Götter offenbaren im Alterthum ihre Macht, wenn sie das Causalgesetz durchbrechen, wenn Jupiter aus heiterem Himmel blitzt und donnert; der Pantheismus ist der bestimmteste Ausdruck der vollkommenen Naturgesetzlichkeit, der vollständigen Durchdringung von Geist und Körper, Welt und Gott. Den Uebergang bildete naturgemäß der Monotheismus, der Glaube an den absoluten Geist, den Schöpfer und

Beherrscher der Welt, der alles wohl und künstlich angeordnet hat, dessen Gedanken wir denken, indem wir die Gesetze der Natur, ihre Arten und Gattungen kennen lernen, dessen Walten und Wirken also nicht in den gewaltthätigen, furchtbaren Natur-Erscheinungen — obwohl auch diese, wie nicht minder die Wunder, die gegen den Lauf der Natur eintreten, Zeugniß für ihn ablegen — sondern am tiefsten und reinsten in den Harmonien der Dinge, in der wundervollen Structur der lebenden Wesen, gegen die alle menschliche Kunst nur Stümperei ist, sich offenbart.

Es ist deshalb keineswegs zu verwundern, daß ein Versuch, Pantheismus mit Monotheismus zu vereinigen, uns gleich an dem Eingange der scholastischen Philosophie entgegentritt, nämlich in den Schriften des Johannes Scotus Erigena, der im neunten Jahrhundert lebte und seinerseits aus dem Pseudo-Dionysius Areopagita, den er ins Lateinische übersetzte und der dadurch auf die ganze abendländische Philosophie einen bedeutenden Einfluß erhielt, seine Anregung schöpfte. In Dionysius, der auch eine Hauptquelle der mittelalterlichen Mystiker wurde, und der selbst entschieden unter der Einwirkung des Neu-Platonismus stand, tritt zum erstenmale die Aufmerksamkeit auf Gedankenbildung und die logischen Formen, deren Studium soviel Scharfsinn und auch soviel leere Wortstreitigkeiten in der Scholastik entfalten sollte, hervor. Nach ihm gibt es eine bejahende Theologie (καταφατική) und eine verneinende, abstrahirende (ἀποφατική): erstere steigt von Gott zu den geschaffenen Dingen herab, indem immer mehr und immer Specielleres hinzutritt (damit nähert er sich dem Aristoteles); die letztere schlägt den entgegengesetzten Weg ein und gelangt durch stetes Wegdenken zu höheren und immer höheren Abstractionen, bis sie endlich zu dem Einen, das Alles in sich faßt, das Seiende und Nichtseiende, dem Namen- und Prädicatlosen gelangt, von dem gar nichts ausgesagt werden kann und dessen höchste Erkenntniß, nur in Verneinungen enthalten, zugleich die mystische Unwissenheit ist.

In Johannes Scotus, der die Ideen des Dionysius geist-

voller, tiefsinniger und consequenter durchführte, treten auch bald die quälenden Zweifel, die aus dem Widerspruche des Uebels und der Sünde mit der Annahme der Allgottheit sich einstellen, hervor und werden mit unsäglichem Drehen und Winden zu eliminiren gesucht, indem Uebel und Sünde als ein eigentliches Nichts — penitus incausale et insubstantiale dargestellt werden! Den anderen Ausweg, daß Gott den Menschen frei geschaffen habe, hat Schopenhauer*) an vielen Stellen als ein eigentliches hölzernes Eisen nachgewiesen, indem frei sein und geschaffen sein sich vollkommen widersprechende Begriffe sind.

Uebrigens finden wir bei diesem merkwürdigen Manne schon den Keim alles dessen, was sich nachmals in der Scholastik ins Breite entfalten und der Gegenstand der weitläufigsten Speculationen und erbittertsten Streitigkeiten werden sollte. Es ist von Interesse das erste Entstehen dieser Fragen hier zu beobachten und zu sehen, wie harmlos in jener Zeit sich noch Ansichten äußern durften, gegen welche die kirchliche Autorität später mit Bannstrahl und Verfluchungen intervenirte. Das lag eben darin, daß in jenen Zeiten des lebendigen Glaubens weder der Autor noch die Kirche eine Ahnung von der Gefährlichkeit dieser Ansichten und ihrer dereinstigen zersetzenden Wirkung haben konnten.

Vor allem gibt Zeugniß für die naive Gewißheit, daß mit der christlichen Religion alle Wahrheit gegeben sei, die von Johannes Scotus unumwunden ausgesprochene Ueberzeugung, daß die wahre Religion mit der wahren Philosophie identisch sei; daß demnach die wahre Autorität mit der wahren Vernunft niemals in Widerspruch kommen könne; daß wo die Autorität der Kirchenväter, die ja doch auch nur von ihrer Vernunft geleitet waren, mit der wahren Vernunft in Conflict gerathe, man nur der letzteren zu folgen habe. Auctoritas ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Die ganze Welt ist aus Gott durch Entfaltung hervorgegangen; sein Schauen ist zugleich ein Wirken, sein Wirken ein Schauen;

*) u. a. Parerga I, 67.

Gott ist die Substanz aller Dinge. Der Mensch faßt alles Vorangegangene, Geistigkeit und Leiblichkeit in sich, er ist ein Mikrokosmos.

Der Kampf der Begriffe mit den Dingen ist der wahre Lebensinhalt aller scholastischen Forschungen und Streitigkeiten. Es war die gleichsam providentielle Aufgabe des Mittelalters als der Uebergangszeit zwischen antiker und moderner Philosophie, den Menschengeist für den schweren und großen, auch heute noch kaum verstandenen Gedanken vorzubereiten: daß den Begriffen des Menschen keineswegs eine vollkommen übereinstimmende Realität entspricht; daß es ein blos Vorgestelltes ist, was all unsere Wirklichkeit ausmacht.

Nur die vom absoluten Geist ausgehende Philosophie vermochte zu dieser Wahrheit vorzubereiten. Die Lehre des Aristoteles von den Kategorien gelangte in der Scholastik zur höchsten Bedeutung. Kategorien sind eigentlich Gattungen der Aussage. Lange *) sagt, statt hinter den Kategorien höchste Weisheit zu suchen, hätte man erkennen sollen: „daß Aristoteles mit Aufstellung derselben einen Versuch gemacht hat festzustellen, auf wie viele Hauptarten man von irgend etwas sagen könne, was es sei und daß er sich durch die Autorität der Sprache verführen ließ, Arten der Aussage und Arten des Seins zu verwechseln.“ Dann fährt er fort: „Ohne hier auf die Frage einzutreten, inwiefern es gerechtfertigt sein kann, Formen des Seins und Formen des Denkens in Parallele zu stellen und eine mehr oder weniger genaue Entsprechung zwischen beiden anzunehmen, müssen wir gleich hier hervorheben, daß die Verwechselung subjectiver und objectiver Elemente in unserer Auffassung der Dinge einer der wesentlichsten Grundzüge des aristotelischen Denkens ist und daß gerade diese Verwechselung und zwar am meisten in ihren plumpsten Formen zur Grundlage der Scholastik geworden ist. Aristoteles hat diese Verwechselung nicht in die Philosophie eingeführt, sondern im

*) Geschichte des Materialismus I, S. 159.

Gegentheil den ersten Anfang einer Unterscheidung dessen gemacht, was das unwissenschaftliche Bewußtsein stets zu identificiren geneigt ist. Allein Aristoteles ist nicht über höchst unvollkommene Anfänge dieser Scheidung hinausgekommen; gerade dasjenige aber, was in Folge dessen in seiner Logik und Metaphysik ganz besonders verkehrt und unreif ist, wurde den rohen Nationen des Abendlands zum Eckstein ihrer Weisheit, weil es ihrem unentwickelten Verstande am meisten zusagte."

In dieser Darstellung ist Wahrheit und Irrthum aufs wunderlichste durcheinander gemengt und sind die wichtigsten Aufgaben und Errungenschaften der Philosophie in ihrer nothwendigen Entwickelung gänzlich verkannt oder wie ein Nebensächliches behandelt.

Aristoteles unterschied noch nicht zwischen dem Subjectiven und Objectiven in der Erkenntniß, weil diese Unterscheidung erst die reifste Frucht der modernen Philosophie ist! weil die ganze antike Philosophie Objectivismus ist; weil man wohl zwischen der Sinnenerkenntniß (Phänomenon) und dem Denken (Noumenon) unterschied, aber nicht zwischen dem Denken und Sein! Im Gegentheil, was das Denken erreichen sollte, das war für das ganze Alterthum, und konnte ja begreiflicherweise auch nichts anderes sein, als das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν). Logik, Dialektik u. s. w. sollten nur die Mühle putzen und deren Mahlsteine schärfen um das reine Mehl der Wirklichkeit recht unverfälscht zu Tage zu fördern.

Die ganze Philosophie mußte demnach, damit die Frage: Wie verhält sich das Denken zum Sein? möglich wurde, einen ungeheueren Umschwung erfahren; alle früheren Fragen mußten einen ganz anderen Aspekt erhalten, gleichsam mit ihrer Schattenseite ins Licht treten. Diese ungeheuere Revolution wurde nur möglich durch die christliche Philosophie. Vom höchsten Interesse und ganz diesen neuen Geist verkündend ist daher die gleich beim Eingange der Scholastik uns entgegentretende Frage, die Lange's mitleidiges Achselzucken veranlaßt:

ob die fünf Begriffe *), die Porphyrios aus den logischen Schriften des Aristoteles hervorzog, ob die zehn Kategorien des Aristoteles Worte, d. h. Denkformen oder Realitäten seien. Daran knüpfte sich gleich die große Frage der Universalien, die das ganze Mittelalter beschäftigen sollte und deren Stellung das Problem der Erkenntniß in seinem tiefsten Punkte traf. Während also das Alterthum in seiner höchsten Leistung, den Ideen Platons doch nur Abbilder des wahren Wesens der Dinge sehen konnte, war es dem Mittelalter beschieden, das Wesen des Gedankens für sich zu betrachten — denn Gottes Gedanken waren ja schöpferisch — und das Problem so zu stellen: „Wie gelangen wir von dem Gedanken zum Sein?" Damit war die letzte Frage möglich geworden: „Wie verhält sich das Denken zum Sein?" Diese beantwortete Kant. So ist also die christliche Philosophie ein großes und nothwendiges Mittelglied in der Entwickelung des menschlichen Gedankens.

Wenn nun der Schüler und Nachfolger Alcuins Fredegisus in seiner Schrift De nihilo et tenebris nachzuweisen sucht, daß das Nichts keineswegs reine Negation sei, sondern etwas Reales bezeichnen müsse, wie die Finsterniß, weil jeder Name etwas bedeute und darum auch dem Nichts ein Sein zukommen müsse, mit dem Hinweis, daß das Nichts der Stoff sei, aus dem Gott die Welt geschaffen habe: so werden wir weit entfernt davon sein, hier mit Lange die „Rohheit abendländischer Nationen" zu sehen, sondern werden vielmehr das erste Gestalten eines gesunden Lebenstriebs, der die Begriffe mit den Realitäten vergleicht und sie also unterscheidet, freudig anerkennen. Auf dem hier zuerst betretenen Wege ging dann Scotus Erigena kühnlich weiter, indem er „Finsterniß", „Schweigen" u. A. für Begriffe des denkenden Geistes erklärte: nicht minder bedeutsam ist seine Erklärung, daß die absentia einer Sache und die Sache selbst von gleicher Art seien, also Licht und Finsterniß, Ton und Schweigen. Aristoteles hatte diesen Punkt schon gestreift,

*) Genus, differentia, species, proprium, accidens.

da er die ἀπόφασις die logische Negation von der στέρησις der realen Negation unterschied: hier macht sich das Problem des Verhältnisses des Denkens und des Seins in der That schon geltend, wir werden deshalb diese wichtige Frage, die hier nur in Form eines Aperçu erscheint, in der Zeit wo ihre Lösung bevorstand, bei Kant wieder in vollem Ernste auftauchen sehen, nämlich in der Schrift: „Versuch den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen. 1763."

Wir stehen also mit solchen Fragen und Vermuthungen wie: „Das Nichts muß etwas sein; denn ein Wort muß etwas bedeuten!" oder „Finsterniß und Schweigen sind in dem Denken als Negationen; es muß ihnen eine reale Negation entsprechen", recht eigentlich schon auf der der antiken Philosophie entgegengesetzten Hemisphäre, bei den Antipoden, für welche es als gewissesste Gewißheit galt, daß etwas im Geiste sein müsse, und die von da aus zuerst den Weg und die Beziehungen zur Welt der Dinge suchen zu müssen glaubten. War ihnen doch schon früh geläufig, den schaffenden Weltgeist mit himmlischen Wesen rein geistiger Natur mit Seraphim, Cherubim, Throni, mit Dominationes, Virtutes, Potestates, mit Principatus, Archangeli, Angeli umgeben zu denken; und traten doch schon in Claudianus Mamertus (gest. 477) metaphysische Untersuchungen über die Unkörperlichkeit der Seele hervor, der die Quantität im räumlichen Sinne nicht zukommt; die nur eine Größe in Tugend und Einsicht hat; deren Bewegung nur in der Zeit und nicht im Raume stattfindet u. A., womit die antik-materialistischen Ansichten des Tertullian beseitigt wurden.

Der wichtigste Begriff aber, den die mittelalterliche Philosophie zu erobern und den sie dann der modernen Philosophie zu übermitteln hatte, ist der des Begriffs (conceptus) selber, eines rein geistigen, d. h. aus dem Geiste geborenen Objects, das aber wunderbare, unerklärte, später erst noch aufzuhellende Beziehungen zur Wirklichkeit hat. Das Aufsuchen dieser Beziehungen galt als die Hauptaufgabe der Philosophie. Um die Universalien drehen sich alle Streitfragen der Scholastik;

diese Universalien werden in der modernen Philosophie durch Begriffe, conceptus, general ideas vertreten.

Angeregt wurden diese Betrachtungen, wie bereits angedeutet, durch die Lehren des Platon und Aristoteles. Der pantheistische Zug des Scotus Erigena, für welchen alle Dinge aus der Gottheit als der wahren Substanz hervorgehen und wieder zu ihr zurückstreben, der in den höchsten Abstractionen zugleich die höchsten Wesenheiten erkannte, der unter dem mystischen Nichts sogar Gottes höchste, überwesentliche, unbegreifliche Wesenheit verstand, während er andererseits Gott wieder den Inbegriff aller Wesen und Realitäten sein läßt — dieser pantheistische Zug verhinderte, daß sich der Gegensatz schon bei ihm fühlbar einstellte: naturgemäß sind bei ihm die Universalien ebensowohl vor den Dingen (also in Gott) wie in den Dingen.

Die zunehmende Bekanntschaft mit den Werken des — als Autorität hochverehrten — Aristoteles gab der Scholastik ihren eigenthümlichen Charakter. Die dialektische Methode, von den Begriffen auszugehen und aus ihnen, durch stetes pro et contra, die Wahrheit herzuleiten, wurde die beliebte Methode. Sie sagte einer Zeitepoche zu, die nur aus dem Geiste Erkenntniß schöpfen zu können glaubte und die Natur, die Wirklichkeit und die Erfahrung gänzlich mißachtete.

Es ist keine Frage, daß die Erörterungen der platonischen und aristotelischen Gegensätze in der christlichen Philosophie das denselben zu Grunde liegende Problem zu viel größerer Einheit und Allgemeinheit emporhoben und austrugen, so daß also auch in dieser Hinsicht ein großer Fortschritt des menschlichen Gedankens zu constatiren ist. Der bei den griechischen Philosophen noch unüberwundene Pluralismus wurde in der christlichen Betrachtung wirklich beseitigt. An Stelle der aristotelischen Substanzen dachte man die Substanz, man fragte nach ihren Attributen und Accidentien, man wagte sogar diesen Begriff so zu verallgemeinern, daß er Geister- und Körperwelt in sich einschloß. Der Pluralismus der platonischen Ideen wurde dadurch entweder beseitigt oder überwunden, daß man zum erstenmale

sich die Entstehung der Ideen in der Seele des Menschen — ein Wegweiser für alle künftige Philosophie! — zu vergegenwärtigen im Stande war. In dieser Hinsicht ist eine Stelle des Heiricus von Auxerre (aus dem 9. Jahrhundert) von hohem Interesse, da sie eine Art von Vernunftentstehung enthält und Ansichten Lockes und Leibnizens theilweise, wenn auch unvollkommen vorausverkündet: Sciendum autem quia propria nomina sunt innumerabilia ad quae cognoscenda intellectus nullus seu memoria sufficit, haec ergo omnia coartata species comprehendit et facit primum gradum qui latissimus est, scilicet hominem, equum, leonem et species hujusmodi omnes continet; sed quia haec rursus erant innumerabilia et incomprehensibilia, alter factus est gradus angustior jam, qui constat in genere, quod est animal, surculus et lapis: iterum haec genera, in unum coacta nomen, tertium fecerunt gradum arctissimum jam et angustissimum, utpote qui uno nomine solum constet quod est usia.*) Dies ist recht eigentlicher Nominalismus. Wie verschieden ist aber der Standpunkt verglichen mit Aristoteles und den Alten! Denn diese fanden das Allgemeine in den Dingen und das allein interessirte sie, die menschliche Seele hatte nur eine besondere Fähigkeit, dieses Allgemeine wahrzunehmen. Hier aber sehen wir den christlichen Philosophen, unbekümmert um das Wesen der wirklichen Dinge — waren sie doch Gottes Werk! — kühn behaupten, daß die Seele selbst ein ordnendes, übersichtliches, bezeichnendes Verfahren sich ersinne. Es gehörte in der That der ausgesprochenste absolute Subjectivismus, die Ueberzeugung des Christen von einer unsterblichen, selbständigen, göttlichen Seele auch dazu, um zum extremen Nominalismus gelangen zu können, um sagen zu können: Diese sogenannten Universalien oder Gattungen, denen ihr wahre Realität zuschreibt, sind nur meine eigenen Gebilde oder in noch roherer Form: durch meinen Mund verursachte Laute, flatus vocis. Recht charakter-

*) Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, p. 125.

istisch ist hier eine Stelle des von Cousin aufgefundenen, angeblich von Rhabanus Maurus verfaßten Commentars super Porphyrium *), in welchem die Gegenstände des Denkens ausdrücklich von den wirklichen Dingen, den res, die allein wahre Existenz haben, unterschieden werden: Genus est quod praedicatur. Res enim non praedicatur. Quod hoc modo probant: si res praedicatur, res dicitur; si res dicitur, res enuntiatur, res profertur; sed res proferri non potest; nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio quam aëris plectro linguae percussio. Das ist freilich sehr roh, der Denkende wird aber auch hier eine große Wahrheit verborgen finden, die dem Alterthum gänzlich unbekannt war.

Das Uebergewicht, das die Lehre der Realisten, d. h. derer die den Gattungen, Universalien oder (platonischen) Ideen wahre Realität zuschrieben, bei dem öffentlichen Austrag des großen Streits in der Kirchenversammlung zu Soissons (1092) durch die kirchliche Autorität erhielt, indem der Vertreter des Nominalismus Roscellin zum Widerruf gezwungen wurde, hat seinen Grund wohl in der Ahnung der Verwandtschaft des consequent verfolgten Nominalismus mit Naturalismus und Materialismus. Die Kirche fühlte, daß nur in der strengen Behauptung des rein Geistigen ihre wahre Lebenskraft liege. Schon an dem ersten und höchsten Dogma, dem Geheimnisse der Trinität, erwies die nominalistische Lehre ihre Gefährlichkeit: wenn nur die Einzelwesen wahre Realität haben, dann ist der Tritheismus unvermeidlich; dieser Punkt allein erregte die allgemeine Aufmerksamkeit. Jedes Zeitalter prüft eben die Wahrheit einer neuen Lehre an dem was ihm am meisten am Herzen liegt; die christliche Zeit an der christlichen Lehre: so fragt man heute, ob der Darwinismus aristokratisch (wie Häckel versichert) oder social-demokratisch (wie Virchow meint) sei. Die Argumente, die Anselm von Canterbury gegen den Nominalismus ins Feld führt, sind alle daher genommen, daß man an geistige Na-

*) Ueberweg, loc. cit. p. 126.

turen nicht den gewöhnlichen grobsinnlichen Maßstab anlegen dürfe: er spottet jener Dialektiker, die mit den Worten, den flatus vocis das Wesen der universales substantiae erschöpft glauben, die wähnen, die Farbe müsse ein Körper, die Weisheit eine Seele sein; die da ganz von ihrer Phantasie beherrscht nur an die Existenz dessen was sie unmittelbar vor Augen haben, glauben können. „Häretiker der Dialektik“ nennt er sie und bezeichnet somit den Zwiespalt, der zuerst offen sich zwischen dem Dogma und dem Vernunftdenken aufthut, während die frühere Zeit meist von der Ueberzeugung ausging, daß die Offenbarung mit der Vernunft in vollem Einklange stehe und aus dieser erwiesen werden könne. Von diesem Gesichtspunkte gewinnt sein Credo ut intelligam eine eigenthümliche Färbung, es ist zu ergänzen: Dinge die über mein Fassungsvermögen hinausgehen, die mir aber den rechten Weg zeigen, um auf diesem zur wahren Erkenntniß zu gelangen. Die Existenz der Universalien als rein geistiger Wesen wird erhellt und erleuchtet durch die Mysterien des Glaubens, da sie zum Verständnisse der letzteren nöthig ist: Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint homo unus, qualiter in illa secretissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint Deus unus? et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures rationes? denique qui non potest intelligere aliud esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. (De fide trin. c. 2.)

Schon daß man im Mittelalter diejenigen Realisten nannte, die man heute Idealisten nennt, ist höchst bezeichnend und aufklärend: es beweist, von welchem Gegebenen man ausging, nämlich von dem Geistigen, von da aus suchte man erst den Weg zur Realität und fragte: Sind diese vom Geiste gedachten Wesen, die Universalien, wirkliche res? Für Platon und Aristoteles waren sie nur Reflexe, εἴδη, ἰδέαι in der menschlichen Seele, sei es aus Erinnerung eines früheren, sei es aus einem

gegenwärtigen Schauen wirklicher Wesen. Hier ist also Objectivismus, dort Subjectivismus.

Wenn die Lehre vom absoluten Geiste der wahre Inhalt der mittelalterlichen Philosophie ist, so erreichte sie den wahren Höhepunkt ihrer ungebrochenen Existenz in den bekannten kosmologischen und ontologischen Beweisen für das Dasein Gottes, die derselbe Anselm von Canterbury in seinen Schriften Monologium und Proslogium aufstellte und die, wiewohl schon bei seinen Lebzeiten von dem Mönche Gaunilo auf ihre Schwäche hingewiesen wurde, Jahrhunderte lang als feste Zwingburgen die Philosophie beherrschten, bis sie endlich von Kant in die Luft gesprengt wurden. Die diesen Beweisen zu Grunde liegende Voraussetzung ist, daß man von dem Denken durch dialektische Schlüsse zu dem Sein gelangen könne. Wir denken das Gute, das Hohe, das Wahre, also haben diese Universalien eine von den Dingen unabhängige Existenz; wir müssen dann aber auch nothwendig ein höchstes Gut, eine höchste Wahrheit, eine höchste Gerechtigkeit denken und das ist Gott, das absolute Wesen; alle Einzelwesen sind bedingt und beweisen eben dadurch, daß ein letzter Grund, eine causa prima, die nichts Höheres mehr über sich hat, existiren muß. Dieser absolute Geist hat die Welt erschaffen und erhält sie beständig in ihrem Dasein; die Dinge waren vorher in seinem Gedanken, ehe sie Wirklichkeit gewannen. Jedes Einzelne ist nur gerecht, gut, wahr, insofern es an der absoluten Gerechtigkeit, Güte, Wahrheit participirt. Dies ist der kosmologische Beweis, der von dem Relativen in unserem Denken auf das Absolute schließt. Der ontologische Beweis dagegen schließt aus der Definition des Begriffs selbst. Es kann ein Größtes, ein Höchstes, ein nothwendig Seiendes gedacht werden: dieses muß wirklich sein. Denn wäre es nicht, so wäre es nur in intellectu; es wäre also nicht wirklich das Größte, Höchste, id quod non cogitari potest non esse. Es ist derselbe Beweis, der uns nachmals unter mannigfachen Verkleidungen und Ausstaffirungen bei Descartes, Spinoza und Leibniz wieder begegnen wird, deren Abhängigkeit von dem mittelalterlichen Denken

eben dadurch aufs Evidenteste erwiesen wird, womit zugleich die hohe Wichtigkeit dieser Epoche, wie die ununterbrochene Continuität aller Gedankenformen recht augenfällig wird. Das ens realissimum, necessarium, die causa sui, id quod non cogitari potest nisi existens, die causa prima leiten alle ihren Ursprung aus der scholastischen Argumentation, wornach die Realität, wie ein anderes Prädicat, in den Subjectbegriff eingeschlossen wird und dann durch ein analytisches Urtheil demselben wieder beigelegt wird. Das Mittelalter zweifelte nicht daran, daß aus dem Denken, dem Geistigen, dem Begriffe nothwendige Verbindungswege zur Realität führten: daß dies unmöglich sei, sollte die Welt erst von Kant lernen.

Der erste Vermittelungsversuch zwischen dem extremen Nominalismus und Realismus fand im zwölften Jahrhundert statt durch den wegen seiner Beredsamkeit und seiner unglücklichen Liebe berühmten Abälard; sein durchdringender Geist scheint zuerst die wichtige Unterscheidung zwischen den Worten als bloßen Lauten und dem ihnen entsprechenden begrifflichen Inhalt, dem Gedachten klar und bestimmt aufgestellt zu haben. Rémusat *) gibt seine Ansicht folgendermaßen: Ce n'est pas le mot, la voix, mais le discours, sermo, c'est à dire l'expression du mot qui est attribuable à divers, et quoique les discours soient des mots, ce ne sont pas les mots mais les discours (hier offenbar Sinn der Worte) qui sont universels. Quant aux choses, s'il était vrai qu'une chose pût s'affirmer de plusieurs choses, une seule et même chose se retrouverait également dans plusieurs ce qui répugne. Er hatte also eine tiefere Einsicht von dem Wesen der Sprache, als alle Früheren, wie er auch nach Johannes von Salisbury (Metal. II, 17) sagte: rem de re praedicari, monstrum esse. Das Wesen seiner Lehre liegt in dem Conceptualismus und es scheint, daß die wichtige Determination des conceptus oder Begriffs aus seinem Geiste entsprungen ist. Es entspricht nur dem natür-

*) Abélard II, p. 105. Ueberweg II, p. 152.

lichen Gange der Dinge und des mittelalterlichen Denkens, daß er diese conceptus mentis zuerst in den Geist der Gottheit verlegte, wo sie schöpferisch wirken und dann zu den universalia in rebus werden. Wenn es nun eine der wichtigsten Erkenntnisse der neueren Philosophie ist, daß alles menschliche Denken sich durch Begriffe vollzieht, daß dieses rein geistige Objecte sind, die aber ihren gesammten Inhalt aus der Sinnen- oder objectiven Welt ziehen, so kann man wohl ermessen, wie bedeutend und folgenreich die Entdeckung Abälards geachtet werden muß. Wie Abälard den Begriff von dem Wort als Laut unterschied, so scheidet er ihn gleichermaßen von den Dingen, auf die er Anwendung findet, gibt ihm also eine wahre Mittelstellung zwischen Geist und Wirklichkeit, indem er auch bei den Worten eine significatio intellectualis und realis unterscheidet und von der Definition sagt: Nihil aliud est definitum, nisi declaratum secundum significationem vocabulum. Der große Fortschritt über das Alterthum, das die Dinge auf die Ideen und die Scholastik, welche die Ideen direct auf die Dinge übertragen wollte, ist unverkennbar. Uebrigens regte sich schon in Abälard die Skepsis, wie seine Schrift „Sic et non", in der er von Autoritäten herrührende sich direkt widersprechende Sätze zusammenstellt, wie nicht minder der für seine Zeit kühne Ausspruch zeigt: Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus. Seine Lehren wurden in zwei Synoden verurtheilt.

Die großen Scholastiker der folgenden Zeit, unter denen namentlich Albert von Bollstädt (Albertus Magnus) und Thomas von Aquino als außerordentliche Geister von umfassendstem Wissen und großem Scharfsinn hervorragen, verbleiben in Bezug auf die Frage der Universalien innerhalb der bisherigen Deutungen, indem sie dieselben in dreifachem Sinne anerkennen, als ante rem in dem Geiste des Schöpfers, als in re nach der aristotelischen Auffassung, aber auch als post rem, als durch Abstraction entstandene Begriffe. Für Thomas von Aquin ist das universale in re die quidditas oder forma substantialis, die

von der Vernunft abstrahirt wird und von den formae accidentales oder unwesentlichen Eigenschaften unterschieden wird. Uebrigens regt sich auch schon in diesen großen Denkern das Bewußtsein des Zwiespalts zwischen der Vernunfterkenntniß und dem kirchlichen Dogma. Albert der Große, dessen Forschen schon die Richtung nach den bisher verpönten oder verachteten Naturwissenschaften nahm, tritt aus dem Kreise des credo ut intelligam, indem er anerkennt, daß es Dogmen gebe, die der Vernunft und dem natürlichen Lichte nicht zugänglich, also Gegenstand des Glaubens seien, indem er zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit unterscheidet und verlangt, daß erstere nur philosophisch betrachtet werden solle, indem er in religiösen Dingen dem Augustinus mehr als dem Aristoteles, in naturwissenschaftlichen aber mehr dem Aristoteles glaubt. Noch schärfer tritt der Gegensatz hervor in Thomas von Aquino, der die meisten kirchlichen Dogmen als der natürlichen Vernunft unerreichbar anerkennt; diese kann höchstens beweisen, daß sie nicht widervernünftig sind, sie kann aber aus ihren eigenen Principien niemals zu denselben gelangen, also auch nicht ihre Wahrheit beweisen. Eben darum sind sie Gegenstand der Offenbarung und ist der Glaube ein Verdienst, eine Tugend, Sache des Willens, nicht der Einsicht. Die natürliche Theologie, wie sie ihren Ausdruck in Aristoteles gefunden hat, ist gleichsam nur eine Vorbereitung zu der höheren Erkenntniß des Christen, insofern dient das natürliche Licht auch dem Glauben. Noch ist hier Abgränzung und Nebeneinanderstellung, was später als Widerspruch und unvereinbarer Gegensatz fühlbar werden sollte.

Was dem großen Problem der Universalien zu Grunde liegt, das ist der in der Tiefe aller Erkenntniß wurzelnde Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen, dem Einen und dem Vielen, der Vernunft und Sinnlichkeit. Daß es keine Erkenntniß, keine Wissenschaft des Einzelnen, also der Sinnesaffection geben könne, das erkannte auch das Alterthum und wurde in vollkommener Klarheit und Bestimmtheit von den beiden größten Denkern, Platon und Aristoteles, ausgesprochen. Beide

sprachen nun jeder von seinem Standpunkte, aber beherrscht von dem allgemein antiken Gesichtspunkte des Objectivismus, jenem Allgemeinen wahre Realität zu, Platon den Ideen außer den Erscheinungen, Aristoteles den Formen in den Erscheinungen. Da liegt der unauflösbare Rest der antiken Philosophie: was als real gesetzt wird, ist nicht weiter zu reduciren, es bleibt individuell, Pluralismus. Der Weltenordnende Gott, der alles Bewegte Bewegende sind nur Nothbehelfe.

Wie stellte sich nun die Lehre vom absoluten Geiste, die christliche Philosophie zu der großen Frage nach dem Individuellen. Die consequenteste Antwort wäre, wie wir schon sagten, daß das letztere von dem ersteren ganz aufgesogen würde, also Pantheismus. Dem stand aber der tiefe, ethische Gehalt des Christenthums entgegen, denn Sittlichkeit ist nur möglich durch Selbstbestimmung, also Individualismus. Wie ist also das Individuale zu erklären, das heißt das Fürsichbestehen von Dingen neben und außer dem allgemeinen, universellen Geiste? Darauf gibt die Scholastik verschiedene Antworten.

1) Der h. Thomas verlegte, durch Aristoteles und seinen Commentator Avicenna veranlaßt, das principium individuationis in die Materie. Alle Gattungen werden nur dadurch zu individuellen Wesen, daß sie an der bestimmten Stelle und an dem bestimmten Orte, hic et nunc, materielle Wesenheit annehmen; die Materie ist etwas Unbestimmtes und hat nur eine quantitas determinata, sie ist das formempfangende Substrat, das ὑποκείμενον oder subjectum. Es gibt freilich auch immaterielle Formen, formae separatae, Gott, die Engel, die menschlichen Seelen, alles sinnlich Wahrnehmbare aber ist mit dem Stoffe untrennbar verbundene Form. In diesen Ansichten sehen wir die Entgegenstellung der Materie gegen das Geistige, wir sehen die Materie als die allgemeine Substanz, die nur quantitative Unterschiede hat, wir sehen Zeit und Raum als ihre wesentlichen Bestimmungen, wir sehen die Form als untrennbar von dem Stoffe — sind das nicht mächtige Lichtstrahlen, bestimmt die Wege zu erleuchten, die dermaleinst Descartes und Kant wan-

deln werden? Auch in Bezug auf das Wesen der menschlichen Erkenntniß finden sich bei Thomas große Einsichten, die mächtig auf die neue Zeit hinweisen: „Alle menschliche Erkenntniß ist nur möglich durch Wirkung des Objects auf die erkennende Seele; wer eines Sinnes beraubt ist, wie der Blindgeborene, dem fehlen die entsprechenden Begriffe; die Sinne können nicht das Wesen der Dinge, sondern nur äußere Accidentien erfassen und dennoch bedarf der menschliche Intellect ihrer Phantasmata, die er durch eine innere Kraft der Abstraction intelligibel macht. Wie treffend ist sein Einwand gegen die Platoniker: Intellectus humani, qui est conjunctus corporis, proprium objectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens, et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit, de ratione autem hujus naturae est quod non est absque materia corporali. Si proprium objectum nostri intellectus esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus secundum Platonicos, non oporteret, quod intellectus noster semper intelligendo converteret ad phantasmata. (Sum. Theol. I, qu. 84.) Welche Geistestiefe und welch ein weit vorauseilender Einblick in das Wesen der Erkenntniß!

2) Im Gegensatze zu dem h. Thomas verlegt Duns Scotus das Wesen des Individualismus nicht in die Materie, sondern in die Form; alle Wesen außer Gott haben eine Materie und Form, bei den geistigen Wesen ist jene freilich unendlich höher als die körperliche. Aber aus diesem Allgemeinen der Welt gestalten sich alle Wesen zum besonderen Dasein durch Hinzutreten positiver Bestimmungen, indem zu dem allgemeinen Wesen, der quidditas, noch die individuelle Natur, die haecceitas, hinzutritt. — Diese Abstractionen ist man ziemlich allgemein gewöhnt, als den Gipfelpunkt des scholastischen Unsinns anzusehen. Man sollte doch bedenken, daß der letztere Ausdruck nichts Weiteres besagt, als was Aristoteles gegen Platon behauptet, nämlich, daß in Wahrheit nur das Individuelle, τόδε τι existire. Was

hat nun Duns Scotus gethan? Das was Aristoteles als das wirklich Reale behauptet, in das Reich der Begriffe erhoben. Und ist dies nicht ein gewaltiger Fortschritt? Gehört es nicht wirklich dorthin? Sollten wir nicht von Kant erfahren, wie es sich mit der haecceitas verhält? Und hat er vielleicht gesagt, daß sie etwas Reales sei? Die Erforschung der Begriffe als solcher, ihre genaue Betrachtung und Analyse ist ein großes, nicht genug zu preisendes Verdienst der Scholastik: ohne diese sorgfältige Anatomie der Denkvorgänge wäre nie eine moderne Philosophie möglich geworden. Selbst Lange steht nicht an, sogar in den Spitzfindigkeiten der scholastischen (byzantinischen) Logik einen Fortschritt anzuerkennen*): „Wer heutzutage noch (!) Grammatik und Logik zu identificiren geneigt ist, könnte jedenfalls mit großem Vortheile bei den Logikern jener Jahrhunderte in die Schule gehen; denn diese machten Ernst mit dem Versuche, die ganze Grammatik logisch zu analysiren, wobei sie freilich dazu gelangten, eine neue Sprache zu schaffen, über deren Barbarei die Humanisten sich nicht genug entsetzen konnten..... Die Grundabsicht bei diesem Treiben war aber eine sehr ernste und das ganze Problem (Sprache und Denken) wird vielleicht früher oder später — freilich in anderem Zusammenhang und mit anderer Endabsicht — wieder aufgenommen werden müssen."

Duns Scotus war ein sehr feiner Kopf, aber ein starrer hierarchisch gesinnter Mann. Glaubte er wohl der kirchlichen Autorität einen Dienst zu erweisen, als er die Rechte der Vernunft noch mehr beschränkte, als seine Vorgänger und nicht nur die kirchlichen Dogmen, sondern auch die früher als Gegenstand der natürlichen Theologie betrachteten Wahrheiten, wie die Schöpfung der Welt, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. für unbeweisbar erklärte? Die Wissenschaft hat nach seiner Ansicht mit dem Glauben gar nichts zu thun, die Theologie hat mehr praktische als theoretische Bedeutung, Ursache der Glaubenswahr-

---

*) Geschichte des Materialismus I, p. 177.

heiten ist nur der Wille Gottes *), Pflicht des Menschen ist der Glaube, d. h. willige Unterwerfung unter die Autorität der Kirche. Der Wille des Menschen ist nicht von seiner Erkenntniß abhängig, er vermag sich ohne Grund zu bestimmen, voluntas est superior intellectu.

Vollendet wird der Riß zwischen Glauben und Wissen durch den Franziscaner Wilhelm von Occam (gest. 1347), den Erneuerer des Nominalismus. Es gibt nach ihm gar keine theologische Wahrheit, nicht einmal das Dasein Gottes, die durch Vernunftgründe erwiesen werden könnte. Durch ihn gewinnt nun die Frage nach den Universalien und nach dem Wesen des Individuellen eine ganz neue Beleuchtung. Die Dinge treten zum erstenmale wieder in den Gesichtskreis und machen ihre Rechte geltend. In der Blütezeit der christlichen Philosophie war der absolute Geist, Gott die Quelle aller Wahrheit, der Inbegriff aller Realität, die einzige wahre Voraussetzung, die zur Erkenntniß nothwendig war und zu ihr führen mußte. Jetzt steigt das viel verkannte, ignorirte und geschmähte Object wieder in seiner ganzen Räthselhaftigkeit und Dunkelheit am Horizont auf und verlangt eine Lösung, die das Alterthum, trotzdem es sich ausschließlich mit ihm beschäftigte, nicht geben konnte, an der auch die theologische Weisheit, die sich einzig auf den Boden des Glaubens zurückgezogen hatte, gescheitert war. Ist nun aber die Rückkehr zum Nominalismus ein einfaches Wiederaufnehmen des aristotelischen Standpunkts? O nein, die Vernunft hat in der Gedankenarbeit der Zwischenzeit die ganze Frage in ihrem innersten Wesen gewaltig verändert, sie ist in ungeheueren Curven gleich einer Gebirgsbahn wieder an der gleichen Stelle angelangt, aber sie befindet sich viel höher und überschaut ihren früheren

*) Nach Thomas Aquinas befiehlt Gott das Gute, weil es gut ist, nach Duns Scotus ist das Gute gut, weil Gott es will. Immer mehr verengt sich das Gebiet der Vernunft. In gleichem Verhältnisse werden wir bald ihre Ansprüche nach der entgegengesetzten Richtung wachsen sehen. Nach Descartes ist der mathematische Lehrsatz wahr (eine aeterna veritas), weil Gott es so will, nach Spinoza ein Gottesgedanke, weil er vernunftgemäß ist. Den nämlichen Fortschritt finden wir bei Kant selber.

Standpunkt als eine Etape, die sie überschreiten mußte, um zu größerer Klarheit zu gelangen. An die Stelle der aristotelischen Objecte sind unmerklich, vielleicht noch unklar und unbewußt, die wahren Objecte des Geistes, die Begriffe, getreten.

Occam trifft den wahrhaft schwachen Punkt der platonischen Ideenlehre, ihren Pluralismus. Wenn man die Universalien zu wirklichen, außer dem Denken existirenden Dingen macht, so macht man sie zu Einzelwesen, Individuen. Ebensowenig darf man aber dem Allgemeinen in den Dingen eine von diesen unterschiedene Existenz zuschreiben, denn sonst wird es gleichfalls vervielfältigt. Wir sind es, unser abstrahirender Geist, der die wahrhaft existirenden Einzelwesen oder Dinge so anschaut, daß das ihnen gemeinsam Zukommende von ihnen abgesondert und in dem Geiste, aber nur als Begriff, conceptus mentis, aufgefaßt und festgehalten wird: außer dem Geiste existirt dieser Begriff nur als Wort oder sonstiges conventionelles Zeichen.

Für Occam liegt also das Princip der Individuation in den Individuen selbst, die für sich existiren und als eine Voraussetzung, als ein zu lösendes Räthsel hingenommen werden müssen. Die Individuen sind allein wahrhaft real, quaelibet res ex eo ipso quod est, est haec res. Wir denken und erkennen mittelst der Universalien, daraus folgt aber nicht, daß diese Realität besitzen. Die realen Individuen werden nach ihrer Zusammengehörigkeit durch den nämlichen Begriff vertreten; diese Begriffe mit ihren Aequivalenten, den Worten werden termini genannt, weshalb die Anhänger Occams auch richtiger Terministen genannt werden, um sie von dem extremen Nominalismus zu unterscheiden, der etwa in den Universalien mera nomina oder willkürliche Zeichen sieht.*) Das gerade bezeichnet die Morgenröthe des anbrechenden Tags der modernen Philosophie, daß hier zum erstenmale das Verhältniß des Subjects zu dem Objecte als der Ausgangspunkt und die Grundlage der Erkenntniß aufgefaßt wird. Denn obgleich die termini als solche nur in

---

*) S. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande III, S. 344 ff.

dem erkennenden Geiste vorhanden sind, so sind sie deswegen doch nicht willkürlich, etwa wie conventionelle Zeichen oder Wortklänge, sondern sie entstehen mit natürlicher Nothwendigkeit aus dem Verkehr des Geistes mit den Dingen, also aus Wirkung der letzteren. Wort, Begriff und Sache erscheinen hier zum erstenmale durch scharfe Gränzlinien geschieden, auf ihren Zusammenhang wird hingewiesen, Uebergriffe werden verbeten, künftiger Philosophie bleibt aber die große Aufgabe vorbehalten, jenen Zusammenhang zu erforschen und zu ergründen. Verwandlung der Dinge in Begriffe, Ursprung der Begriffe, Ursprung der Sprache und ähnliche Probleme konnte schon damals ein scharfes Auge als kleine blitzende Punkte am fernen Horizont wahrnehmen, die nach vielen Jahrhunderten sich als Leuchtthürme offenbarten an der Küste, gegen die damals zuerst die Philosophie ihre Fahrt begann.

Die Abstraction, jene Fähigkeit unseres Geistes, Universalien zu bilden, ist keine active Kraft des Verstandes oder Willens, sondern sie vollzieht sich naturgemäß und von selbst, indem von der ersten Wahrnehmung ein Gedächtnißbild zurückbleibt (habitus derelictus ex primo actu*), und so die gleichartigen Wahrnehmungen sich verdichten oder ineinander fließen. Es folgt aus dieser Art unseres Erkennens, daß dasselbe ganz auf Anschauung oder Intuition gegründet ist: diese ist doppelter Art, äußere und innere. Sie allein sagt uns, daß etwas ist; das Urtheil wird dann durch den Intellect vollzogen. Die abstractive Erkenntniß begründet kein Urtheil über das Sein oder Nichtsein einer Sache. Die Sinnlichkeit gibt uns keine sichere Erkenntniß der Dinge, es werden dadurch nur Zeichen der Dinge gegeben, die wohl mit ihnen eine Verwandtschaft haben, wie der Rauch mit dem Feuer, das Seufzen mit dem Schmerze.

*) Dieser Ausdruck ist viel richtiger als alles was man in neuerer Zeit mit „Zurückbleiben von Resten oder gar Narben in den Nerven", mit „schwingenden Vorstellungen" — lauter Worte ohne Sinn — versucht hat. Occam betont das allein Richtige: Activität und Gewöhnung. Wieviel haben wir doch noch von dem als dunkle Nacht verschrieenen Mittelalter zu lernen!

Gerade so sind die Worte συνθήκῃ, willkürliche auf Uebereinkunft beruhende Zeichen der Begriffe, der conceptus mentis, also Zeichen der Zeichen und nur mittelbar der Dinge. Wer die letzten Worte richtig zu erfassen versteht, der wird empfinden, daß ein Weltalter verflossen sein mußte, seitdem Platon und Aristoteles zuerst ihre Speculationen über die Sprache angestellt und Cicero die Gesammtanschauung des Alterthums in die, noch von Herder wiederholte Sentenz: „Vocabula sunt notae rerum“ zusammenfaßte.

In Betreff der äußeren Intuition und des daraus folgenden Urtheils über die äußeren Dinge ist unser Geist leichter dem Irrthum ausgesetzt. Sicherer als alle Sinneswahrnehmung ist die Erkenntniß durch Intuition unserer inneren Zustände. Intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intellectibilia quae nullo modo cadunt sub sensu, cujusmodi sunt intellectiones: actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujusmodi quae potest homo experiri inesse sibi quae tamen non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt. Aber auch nur die Zustände, nicht das Wesen der Seele werden auf diesem Wege erkannt. Ob die Empfindungen und Gefühle, die Denk- und Willensacte von einem immateriellen Wesen herrühren oder nicht, ist ungewiß. *)

Ist dies auch noch kein vollständiger Bau, sondern erst behauene Steine, so ist es doch ganz zweifellos, daß dies die Bausteine sind, aus denen nachmals die größten Denker der neueren Philosophie, Descartes, Locke, Hume und Kant ihre Constructionen errichtet haben. Namentlich bei den beiden Engländern werden wir der gleichen Argumentation fast in den nämlichen Worten wieder begegnen. Da nun Occam vor der letzten Consequenz keineswegs zurückscheut und auch das syllogistische Denken, das Denken nach Vernunftgründen, die zum nothwendig Wahren und der evidenten Erkenntniß des-

*) Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. II, S. 235.

selben führen, auf Grundsätze zurückführt, die einzig durch die **Erfahrung** gegeben werden, diese letztere also zur Quelle aller Erkenntniß macht, so wird wohl die Frage erlaubt sein, ob nicht Locke und Hume nur Erneuerer seiner Ansichten sind, ferner ob nicht die ganze heutige englische Philosophie mit Mill, Herbert Spencer, Lewes, ꝛc. noch genau auf dem nämlichen Standpunkte steht, wie der Franziskanermönch des vierzehnten Jahrhunderts.

Die Kirche hatte also darauf verzichtet, die Heilswahrheiten als Erleuchterinnen der Vernunft anzusehen oder aus letzterer Beweise für die ersteren zu suchen. Ganz vereinzelt blieb der Versuch des Raymund von Sabunde (der durch einen der interessantesten Essays Montaigne's unsterblich geworden ist), die Lehren des Christenthums aus den Offenbarungen Gottes in der Natur zu erweisen. Der religiöse Glaube zog sich dahin zurück, wovon er ausgegangen, in die Tiefen der Menschenseele. Von den trockenen Verstandeskünsten und oft maßlosen Disputationen der Scholastiker abgeschreckt, flüchteten sich die bedeutenden Geister zu den inneren Offenbarungen, dem unmittelbaren Verkehr der Seele mit Gott, in die heilige Stille der Mystik. Das Subject sucht mit aller Kraft der Seele den Weg zu dem absoluten Geist, um sich mit ihm zu vereinigen, in ihm zu ruhen, die übernatürliche Wahrheit zu erkennen, zu schauen. Das ist ein bedeutsames Zeichen. Die Trennung zwischen Subject und Object hatte sich in dem Bewußtsein der Zeit vollzogen, die moderne Philosophie hatte sich angekündigt. Da erfüllte noch einmal die ganze Sehnsucht des verschwindenden Zeitalters die Seelen der Auserwählten. Nur in der Vereinigung mit dem Objecte, so sagten sie, liegt wahre Erkenntniß; laßt uns eins werden mit Gott. Am rührendsten spricht sich diese Sehnsucht in der Mahnung Meister Eckhard's, des Mystikers aus:

„Ach lieber Mensch, was schadet es dir, daß du Gott vergönnest, daß er in dir Gott sei?"

Fassen wir nochmals kurz die großen Resultate der im Mittelalter sich vollziehenden Gedankenarbeit der abendländischen Menschheit zusammen, so finden wir:

1) Durch das Ausgehen vom absoluten Geiste wird den wichtigsten Forderungen der Vernunft: der Einheit und dem Geistigen gleichmäßig Rechnung getragen.

Die individuellen Götter des Volksglaubens, die individuellen Atome Demokrits, die individuellen Ideen Platons, die individuellen Substanzen Aristoteles' verschwinden und es tritt an ihre Stelle der Eine Gott, die Eine Materie, die Eine Substanz.

2) Eine Metaphysik, ein Transscendiren des Objectiven wird möglich. Es sondert sich Körperliches und Geistiges. Die Principien des ersteren werden aufgesucht. Die große Scheidung des Descartes zwischen ausgedehnter und denkender Substanz wird angebahnt.

3) Auch die Gesetze des denkenden Geistes werden aufmerksam und angestrengt untersucht. An die Stelle der Objecte und platonischen Ideen treten die Begriffe.

Die eigentliche Einseitigkeit der mittelalterlichen Philosophie lag in dem Absorbiren aller Individualität durch den absoluten Geist.

Die Krisis kündigt sich an durch das drohende Wiederaufsteigen der objectiven Welt. Wird die Philosophie wieder zurückfallen in den Objectivismus der alten Welt?

Nein, der geistige Standpunkt bleibt erhalten: gegen das erdrückende Uebergewicht der objectiven Welt erhebt sich in strahlender Klarheit die Gewißheit, daß vom Geistigen ausgegangen werden muß: es ist aber nicht der absolute, sondern der individuelle Geist, den Descartes als erste und einzige Gewißheit verkündet.

In dem Cogito liegt das Verhältniß von Subject und Object als Grundbedingung alles Erkennens ausgesprochen. Es ist der Lebensinhalt der modernen Philosophie.

Dieses Verhältniß zu erforschen, richtig festzustellen: „Was gehört dem Subject, was dem Object; wie wirken sie aufeinander?“ das sind die Probleme der neuen Zeit.

Wir werden gewaltige Oscillationen nach dem einen oder

anderen Extreme zu gewärtigen haben, bis endlich das erlösende Wort durch Kant gesprochen wird: wir werden die Systeme des Alterthums sich erneuern, aber eins nach dem anderen dahinsinken sehen.

Die wahre Befreiung vom Irrthume tritt erst da ein, wo die Quelle des Irrthums aufgedeckt wird. Darum gibt es in der ganzen Weltgeschichte keine befreiende Geistesthat, die mit der Leistung Kants verglichen werden könnte.

Er wird zeigen, daß alle Systeme eine gewisse Wahrheit haben, daß sie aber alle unvollständig sind. Er wird zeigen, daß sie alle ihren Ursprung in dem Wesen der menschlichen Vernunft haben. Er wird das Wesen dieser Vernunft bis in ihre letzten Wurzeln enthüllen und damit dem Streite der Schulen für immer ein Ende machen.

So stellt sich uns die Entwickelung der modernen Philosophie als eine klargestellte Aufgabe am Eingang und eine vollkommene Lösung am Schlusse dar: dem Cartesianischen Cogito entspricht die Kant'sche Dianoiologie. Die Wege, die vom einen zum anderen führen, werden wir jetzt darzustellen haben.

Moderne Philosophie.

Νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κουφὰ καὶ τυφλά. Epicharmos.

Descartes.

(1596—1650)

Cogito.

Dieser gewaltige Geist ist der Atlas, auf dessen Schultern die ganze Entwickelung der modernen Philosophie ruht. Aus ihm gehen, wie aus einer Wurzel, die beiden wichtigsten und fruchtbarsten philosophischen Richtungen hervor, die idealistische, welche Spinoza und Leibniz mit Kant und Schopenhauer verbindet, und die mechanisch-naturwissenschaftliche, die durch Hobbes, Locke und die französische Schule gleichfalls zu Kant führt, und, von diesem geläutert und geprüft, seitdem die alleingültige Methode aller naturwissenschaftlichen Betrachtung und Forschung geblieben ist.

Man muß zwar vor Descartes noch des Bacon von Verulam als Erneuerers und Begründers der naturwissenschaftlichen Methode mit allen Ehren gedenken. Allein seine methodische Leistung bleibt auf den Boden der Physik beschränkt, für welche er als den einzig richtigen Grundsatz den Weg der Induction aufstellt, d. h. sie müsse von dem Thatsächlichen ausgehen und, nachdem dieses sicher gestellt, erst zu Regeln, Gesetzen und Axiomen zu gelangen trachten. Damit wurde der drückende Bann der aristotelischen Formeln gebrochen und der freien Beobachtung und unbefangenen Auffassung der Thatsachen wieder die Bahn eröffnet. Nämlich Aristoteles war trotz seiner Richtung

auf das Empirische doch überall von den causis primis, von den principia et elementa rerum und von Axiomen ausgegangen, von denen aus dann seine Nachfolger wähnten, durch Syllogismen, deren Methode in seinem Organum dargelegt war, zur Wahrheit gelangen zu können. Bacon suchte in seinem Novum Organum den entgegengesetzten Weg zu begründen und abzustecken, indem er die Sinneswahrnehmung und das Experiment als den Ausgangspunkt aller wahren Erkenntniß bezeichnete. Denn nicht nach Idolen und vorgefaßten Meinungen dürfe diese sich richten, sondern sie müsse ein getreues Abbild der wirklichen Welt zu werden suchen. „Die Wissenschaft ist nichts anderes, als das Bild der Wahrheit; denn die Wahrheit des Seins und die Wahrheit des Erkennens sind das nämliche und sie unterscheiden sich nicht anders, als ein direkter Strahl von dem reflektirten.“ „Das allein wird die wahre Philosophie sein, welche die Stimmen der Welt so treu als möglich wiedergibt, und die gleichsam das was ihr die Welt dictirt, niederschreibt, nichts von dem Eigenen hinzufügt, sondern nur wiedergibt und gleichsam widerhallt.“ Man sieht aus diesen Stellen, daß es Bacon weniger auf eine philosophische Begründung seiner Methode — eine solche hätte das Wesen des erkennenden Geistes und die Art seines Erkennens unmöglich übergehen dürfen —, als vielmehr auf Feststellung von Regeln, nach denen vorangegangen werden müsse, ankam. Er wurde darum auch von den eigentlichen Philosophen wenig citirt und besprochen; wohl aber berief sich die rüstig auf dem nicht erst eröffneten — denn die Forschung hatte schon längst vor ihm denselben betreten —, aber doch als allein richtigen nachgewiesenen Wege voranschreitende Naturwissenschaft oft auf ihn als auf ihre Autorität. Philosophische Bedeutung hat der Kernpunkt seiner Lehre: daß nämlich der Inhalt aller Erkenntniß von der Erfahrung gegeben werde. Damit ist die Berechtigung und die Gränzlinie des Empirismus bezeichnet. Daß es mit der bloßen reflexio und dem iterat et resonat seine schweren Bedenken hat, das zu erweisen, ist aber Aufgabe der Philosophie, die keineswegs

Methodenlehre, sondern ihrem innersten und wahrsten Wesen nach Metaphysik ist. Die praktische Richtung Bacons zeigt sich auch darin, daß er bei seiner Darstellung der Wissenschaften Anleitung zu neuen Erfindungen gibt und in dem oft citirten Satz, daß Wissen Macht ist.

„Was Bacon für die Physik that, das that Descartes für die Metaphysik, nämlich von vorne anfangen." *)

Der Zweifel an Allem wurde für Descartes, wie für Sokrates und Kant die Ursache der Auffindung der großartigsten und bedeutungsvollsten Wahrheiten. Der Zweifel an der Wahrheit und Gültigkeit der vorhandenen Erklärungen ist stets nur aus der Gährung einer in der Tiefe sich regenden neuen Wahrheit zu erklären, und ist stets nur die Krankheit bevorzugter Geister; denn sonst beruhigt sich der gewöhnliche Mensch mit den nächstliegenden, trivialsten Ursachen, wie daß er geht, weil er zwei Beine hat. Ist nun die Geisteskraft ausreichend und der Wille zur Wahrheit zu dringen, lauter und energisch genug, dann ringt sich die Wahrheit oft in tausend Schmerzen und kreisenden Wehen zum Lichte empor, oder vielmehr sie wird selber zum Lichte, das weithin die Welt erleuchtet, die nun auf einmal in sonnenhellem Tagesglanze dazuliegen scheint, während sie vorher in fahlem, unbestimmtem Mondlicht sich zeigte. Ist dies aber nicht der Fall, erlahmt die ringende Kraft, dann bleibt die Lücke offen, das Forschen erliegt dem Skepticismus, der auf den künftigen Erlöser hinweist und wartet.

„Ich verstehe nicht, wieso der Apfel zur Erde fällt", sagte Newton. „Ich verstehe nicht, wieso der Mensch sich bewegen kann", sagte Robert Mayer. „Ich verstehe nicht, wieso man irgend etwas mit Gewißheit behaupten kann", sagte Descartes.

Und hatte er nicht Recht? War nicht erst vor Kurzem eine vieltausendjährige Gewißheit, die allen Anforderungen, die man an eine solche stellte, zu genügen schien — Zeugniß der Sinne, consensus gentium, vernünftige Erklärung —, eine Ge-

*) Schopenhauer, Parerga I, 72.

wißheit, die nicht nur die Grundlage aller theoretischen Betrachtung, sondern auch aller praktischen Einrichtungen bildete, daß sich die Sonne und die Planeten um die Erde drehten, zu Schanden geworden? Fürwahr, wenn jemals, so schien damals der Zweifel an Allem, auch an den gewissesten Gewißheiten gerechtfertigt. Und dennoch mußte eine geheime Stimme sagen, daß die Vernunft keine Ursache habe, an der Auffindung endgültiger Wahrheit zu verzweifeln. Denn hatte sie nicht eben auch mit der Aufstellung des Kopernikanischen Weltsystems einen ihrer großartigsten und staunenswürdigsten Triumphe gefeiert? Und daß die Menschen diesem System, trotz der bisher allgemein verbreiteten und geglaubten gegentheiligen Ansicht, so bald und so willig unbedingte Gültigkeit zuerkannten, ließ dies nicht darauf schließen, daß die Vernunft im Besitze von Principien der Gewißheit und Kriterien der Wahrheit sein müsse, die nur zu entdecken, aus dem tiefen Dunkel ihres innersten Wesens hervorzuholen wären?

Mit voller Klarheit und Einsicht in das Ziel begab sich Descartes an die Lösung dieser Aufgabe. Er wollte der Kopernikus der inneren Welt der Vernunft-Erkenntniß werden, er wollte den archimedischen Punkt finden, der allein fest und unverrückt, das Ansetzen von Hebeln gestattete, durch die alles Uebrige bewegt werden konnte. „Ich kann auf Großes rechnen, wenn ich nur etwas, wäre es auch noch so klein, finde, was gewiß und unerschütterlich wäre.“ (Medit. II).

Cogito. Dies war der gesuchte feste Punkt, dies die Basis auf die alles Uebrige aufgebaut werden mußte. Nach langem energischem Ringen war der mächtige Geist bis zu dieser Tiefe vorgedrungen und wohl ziemte es ihm εὕρηκα zu rufen, denn er hatte ein Princip gefunden, das dem Denken des ganzen Alterthums unbekannt gewesen und das von nun an aller wahren Philosophie als alleiniger Ausgangspunkt dienen sollte, er hatte das Ich entdeckt.

Die einzige unmittelbare Gewißheit und unerschütterliche Wahrheit, meinte er, ist das eigene Bewußtsein, alles andere

ist nur secundär und abgeleitet. Selbst der Zweifel an dieser Wahrheit kann nur dazu dienen, sie zu bekräftigen.

Die ganze Welt mit allem, was sich darin regt und bewegt, ist nur meine Vorstellung. Was berechtigt mich nun diesen Vorstellungen Realität und wahres Dasein zuzuschreiben? Und wie geschieht es, daß ich außer jenen doch allein gewissen geistigen Vorgängen und Zuständen noch außerdem eine Körperwelt, materielle Wesenheiten, überhaupt eine Außenwelt annehme und für gewiß erachte? Diese Fragen wurden möglich, sie drängten sich von selbst auf, sie führten consequent verfolgt zur Critik der reinen Vernunft.

Um die ganze Tiefe und gewaltige Größe Descartes' und die Bedeutung des von ihm eroberten Standpunkts zu würdigen — leider hat sich die Begriffsverwirrung auch in der Beurtheilung dieses einzigen Mannes schon so weit gesteigert, daß man ungescheut von dem berüchtigten cogito ergo sum*) reden durfte —, ist es nützlich seine Lehre mit der vorausgegangenen, also vor allem seinen Idealismus mit dem platonischen zu vergleichen, wobei sich bald der ungeheuere Fortschritt, der in jenem liegt, ergeben wird. Denn es könnte ja eingeworfen werden, daß auch schon Platon die menschliche Vernunft zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen genommen habe. Darauf wäre nun etwa Folgendes zu antworten:

1) Platon nimmt, wie das ganze Alterthum ontologisch verfahrend, den Menschen als Gattung zugleich mit seiner Vernunft, einer nicht weiter zu erklärenden Anlage, als gegeben an. Für ihn ist dieser und jener Mensch ebenso gewiß und wirklich und der gleichen Gabe theilhaftig wie er selbst. Descartes dagegen verfährt kritisch, er zieht alle Strahlen der in die Außenwelt dringenden Erkenntniß ein, bis er zuletzt zu der Centralstelle gelangt, jenem unendlich Wenigen und Kleinen, das er gesucht, das aber das Gewissefte von Allem ist, worauf also alles übrige erst gebaut werden muß, nämlich zu dem eigenen

*) Lange, Geschichte des Materialismus I, 198.

Ich, dem Selbstbewußtsein, dem wahren Subject der Erkenntniß, für welches die ganze Außenwelt, sammt allen darin befindlichen Menschen, ja im letzten Grunde die eigene Vernunft sich erst legitimiren mußten, um Anerkennung für ihre Existenz und ihre Behauptungen finden zu können.

2) Für Platon ist die Vernunft die einzige wahre Eigenschaft der menschlichen Seele, jene mit ihrem ganzen Apparat, den Ideen, ist dieser ursprünglich eigen, von den Göttern unmittelbar gegeben; die sinnliche Wahrnehmung ist täuschender Schein; durch die Trübung der Sinnesorgane, die nur Werkzeuge des Empfindens sind, hindurch schaut die vernünftige Seele die wahren Wesenheiten, das Allgemeine, ewig Seiende, die Ideen. Descartes dagegen behielt wohl auch das Wort cogito, ich denke, bei, welches also in diesem Falle nur eine denominatio a potiori ist, er verlangte aber, daß man darunter alle Affectionen des Selbstbewußtseins, also auch die Erscheinungen des Willens, der sinnlichen Wahrnehmung, des Empfindens und der Gemüths-Affecte verstehe.*) Man begreift die große Wichtigkeit dieser Erweiterung, da hierdurch zum erstenmale die Möglichkeit in Aussicht gestellt wurde, die räthselhafte Gabe des Denkens mit den niederen Seelenfunctionen und den Sinneswahrnehmungen in Verbindung zu bringen und ihr gegenseitiges Verhältniß zu erforschen, somit dermaleinst das Wesen und vielleicht den Ursprung des Denkens zu enträthseln. „Mein Selbstbewußtsein und alles was es enthält, das ist mein wahres Ich“, so lautet die große, von Descartes entdeckte Wahrheit. Mit dieser Entdeckung war zugleich die Einheit des geistigen Wesens wiederhergestellt, das Aristoteles in eine ernährende, empfindende,

*) Nihil esse omnino in nostra potestate praeter cogitationes nostras, non mihi videtur figmentum sed veritas a nemine neganda; saltem sumendo vocem cogitationis meo sensu pro omnibus operationibus animae, ita ut non solum meditationes et volitiones, sed etiam functiones videndi et audiendi, determinandi se ad hunc potius quam ad illum motum, quatenus ab illa dependent, sint cogitationes. Cartesii epistolae II, p. 4. Amstelod. 1682.

bewegende und denkende Seele zerstückelt hatte. Uebrigens ist es theils von Interesse, theils erweckt es unser inniges Mitleid, wenn wir sehen, welche Mühe es Descartes kostete, seinen Zeitgenossen und Freunden von der Wichtigkeit sowohl als von der Wahrheit seiner Entdeckung einen klaren Begriff zu verschaffen. Immer und immer wieder muß er dieselbe wiederholen und erläutern, sowie er auf solche einfältige Einwände, man könne ja ebenso gut sagen: Respiro, ambulo &c., ergo sum häufig zu antworten hat. Man sieht eben, wie schwer eine große und wichtige Wahrheit sich zur Anerkennung emporringt.

Die scharfe, unerbittlich durchgeführte, auf allen Punkten mit äußerster Consequenz eingehaltene Unterscheidung zwischen dem Bewußtsein einerseits und der seelenlosen, rein körperlichen, d. h. streng mechanischen Außenwelt andererseits war von den segensreichsten Folgen. Sie befreite die beiden großen Gebiete von gegenseitigen Uebergriffen, faßte die geistigen, psychologischen und erkenntnißtheoretischen Fragen nur von der geistigen Seite und ließ in der Körperwelt keine anderen Principien zu, als die rein mechanischen. Hier namentlich zeigt sich die Größe und nachhaltige Wirkung des Descartes durch seinen Gegensatz zu der antiken Philosophie und noch mehr zu der aus dem erstarrten Dogmatismus, der nur auf die Namen Platon und Aristoteles vereidet war, emporgetriebenen tauben Saat von Scheinerklärungen und Wortfechtereien der Scholastik.

Denn war es nicht ein Nachhall der platonischen Ideenlehre, jenes Spiel mit Entitäten, das unverstandene Worte, bloße Abstractionen als Ursachen und Erklärungen unverstandener Erscheinungen der Wirklichkeit aufstellte und sich dabei beruhigte, als sei dem denkenden Geiste damit ein Genügen geschehen? War es nicht die Fessel des aristotelischen Dogmas, wenn man in die formae substantiales alles hineintrug, wenn man sich innerhalb der Begriffe Substanz und Accidens, des Actualen und Potentialen, sowie der Kategorien herumtummelte und in ewigem Wirbel niemals aus den labyrinthischen Kreisen des eigenen Denkens herauszukommen vermochte? Man glaubte vorwärts

zu kommen, während man sich beständig nur um sich selbst drehte. Es fehlte jede Verbindung mit der Welt der Wirklichkeit, die letztere wurde gering geschätzt oder für nichts geachtet in Folge des von geistigem Hochmuth aufgeblähten Denkens und des christlichen Dogmas, das dem Geiste allein Berechtigung zuschrieb, die Materie aber für ein werthloses und sündhaftes Wesen erachtete.

Die scharfe Gränzlinie, die Descartes zwischen dem Bewußtsein und der materiellen Außenwelt gezogen hatte, brachte das große Heil, daß die letztere vollständig entgeistigt und von einem einzigen Princip, dem mechanischen, der durch Druck und Stoß mitgetheilten Bewegung aus betrachtet werden konnte. Denn so sehr auch der Aristotelische Begriff der Materie diese ihrem Grundwesen nach, also als materia prima, als etwas rein Passives erscheinen ließ, so hatte der griechische Denker doch wieder durch eine Hinterthür die Entelechien, die potentiellen Kräfte, die Formen eingeführt und in ihnen das wahre Wesen der Dinge erkannt, ihnen also die Substantialität zugewiesen. Hier legte nun der Cartesische Gedanke Bresche in die ganze künstliche Umwallung, indem er sagte: Gerade diese Formen sind das Nichtwirkliche, das Täuschende, das bloß Phänomenale; um zu dem Wesen der Dinge voranzudringen, müssen wir die ganze Außenwelt als ein einziges mechanisches Problem auffassen, das durch Mathematik aufzulösen ist.*) Es müssen also die verschiedenen Qualitäten sich zuletzt auf eine einzige zurückführen lassen, bei welcher es nur auf ein mehr oder minder, mit anderen Worten nur auf quantitative Unterschiede ankommt. Man sieht hier deutlich den Zusammenhang des Descartes mit Locke und dessen so bedeutender Unterscheidung zwischen qualitates primariae und secundariae. Man sieht auch, wie die im Alterthum gesonderten Lehren des Demokrit und der Pythagoräer, von denen jener das streng mechanische Princip, diese die Mathematik zum

*) Omnis materiae variatio sive omnium ejus formarum diversitas pendet a motu. Cart. Princ. phil. II, 23.

Mittelpunkt der Erkenntniß erhoben hatten, sich in dem Geiste des Descartes vereinigten und den Aristotelischen Begriff der Materie in klare, festbestimmte, alle fremdartigen Elemente beseitigende Gränzlinien einschlossen. Wie groß die hier zum erstenmale geschaffene Klarheit war, zeigt sich darin, daß Descartes durchaus keinen Unterschied zwischen organischen und unorganischen Wesen zuließ, sondern klar erkannte, daß unter dem einen Gesichtspunkte der äußeren Erscheinung die gesammte Körperwelt als eine durchaus gleichartige Substanz begriffen werden müsse, die insofern nur mechanischen Gesetzen gehorchen und deren Modificationen nach solchen erklärt werden müßten. Welch ein freier Geistesblick zu dieser Erkenntniß und ihrer unbeirrten Anwendung auf die Naturerklärung gehörte, davon können wir, die die Früchte der damals ausgestreuten Saat einernten und gewöhnt sind, die von Descartes zuerst gedachten Gedanken nachzudenken, uns keine klare Vorstellung mehr machen. Man muß sich aber in das Zeitalter und seine mystisch-theosophische Richtung versetzen, in dem Geister aller Art, spiritus vitales und animales, die in den Theilen des Körpers ihre besonderen Sitze haben, Sympathie und Antipathie, Dämonen und gute Geister, Einfluß der Gestirne und Aehnliches ihren Spuk trieben, wie das alles noch bei Bacon in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Glauben vertreten ist, um sich in Ehrfurcht vor dem mächtigen Geiste zu verneigen, der alle diese Spukgestalten der Mystik sammt dem ganzen Formelkram der Scholastik durch die von ihm ausgehenden Lichtstrahlen verscheuchte und das Feld frei machte für die echte, wissenschaftliche Methode, die nun von Jahrhundert zu Jahrhundert zu neuen, ungeahnten Triumphen voranschritt und zu dem Riesenbau der exacten Naturwissenschaften Material und Baupläne in unablässiger treuer Geistesarbeit herbeischaffte.

Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn die strengsten Materialisten, z. B. der französische Verfasser des „l'homme machine“ sich auf Descartes beriefen und behaupteten Cartesianer zu sein; hatte doch dieser den Begriff der Materie zuerst in strengster Consequenz durchgedacht und daher in Folge

seiner Ueberzeugung unumwunden erklärt, das Leben der Pflanze, die Körper der Thiere und des Menschen mit all den wunderbaren feinen Organen und Lebensfunctionen, sie seien einzig und allein als bewegte Materie, d. i. streng mechanisch zu erklären. *) Daher auch Descartes der berühmten, damals so viel angefochtenen Entdeckung des Blutumlaufs durch Harvey sofort seine volle Anerkennung zollte. Nicht minder ist es begreiflich, wenn wir sagen, daß alle großen Denker, welche die naturwissenschaftliche Theorie förderten und sie aus Irrgängen, in denen sie sich verfangen hatte, befreiten, sich von dem Cartesianischen Geiste beseelten. Oder was war es anders, als eine rigorose Anwendung des Cartesianischen Princips, wenn der große Entdecker des mechanischen Aequivalents der Wärme, Robert Mayer,

---

*) „Alle Functionen, welche ich dieser Maschine, dem Körper, zugeschrieben habe, wie die Verdauung der Nahrung, das Schlagen des Herzens und der Arterien, die Ernährung und das Wachsthum der Glieder; das Athmen, Wachen und Schlafen; die Empfindung des Lichts, der Töne, Gerüche, Geschmäcke, der Wärme und der gleichen Eigenschaften in den äußeren Sinnesorganen, der Eindruck, den die Wahrnehmungen dieser letzteren im Sensorium und Organ der Einbildungskraft verursachen; das Behalten oder der Eindruck dieser Wahrnehmungen im Gedächtniß; die inneren Bewegungen der Begierden und Leidenschaften; die äußeren Bewegungen aller Glieder, welche sowohl auf die Einwirkungen der sich den Sinnen darbietenden Objecte, als auch auf die im Gedächtnisse stattfindenden Vorgänge hin so leicht erfolgen, daß sie so genau als möglich die eines wirklichen Menschen nachahmen: ich wünsche, sage ich, man möge annehmen, daß diese Functionen in der Maschine naturgemäß erfolgen aus der bloßen Anordnung ihrer Organe, nicht mehr und nicht weniger, als es die Bewegungen einer Uhr oder eines Automaten in Folge ihrer Gewichte und Räder thun; so daß demnach, soweit als diese in Betracht kommen, es nicht nöthig ist, irgend eine vegetative oder sensitive Seele oder irgend ein anderes Bewegungs- oder Lebensprincip anzunehmen, als das Blut und die Lebensgeister, die von dem Feuer eingetrieben werden, das beständig im Herzen brennt, und das in keiner Weise verschieden ist von den Feuern, die in unbeseelten Wesen existiren.“ (Traité de l'homme, p. 427. Cousin.)

Mit Rücksicht hierauf bemerkt Huxley (Reden und Aufsätze, deutsch von Schultze S. 318): „Der Geist dieser Zeilen ist genau der Geist der am weitesten fortgeschrittenen Physiologie unserer Zeit; Alles was nöthig ist, um sie auch der Form nach mit unserer Physiologie zusammenfallen zu lassen, ist, die einzelnen Arbeitsleistungen der menschlichen Maschine in modernerer Sprache und mit Hülfe moderner Anschauungen darzustellen.“

die Wissenschaft von den mystischen Imponderabilien befreite und zwar mit dem klaren, auf Descartes zurückweisenden Ausspruche: „Es gibt keine immateriellen Materien“ und sich dann mit Recht rühmte, er habe mit diesen Imponderabilien die letzten Gottheiten Griechenlands aus der Wissenschaft verbannt.

Dies führt mich wieder auf den großen Zusammenhang des philosophischen Gedankens und es möge daher hier nochmals auch von dieser Seite Gegensatz und innere Entfaltung der Ansichten Platons und Aristoteles im Verhältniß zu der neuen Wahrheit dargelegt werden. Denn die wahre Aufgabe der Geschichte der Philosophie ist die Entwickelungsgeschichte der philosophischen Gedanken und wir werden niemals die Gegenwart weder verstehen noch würdigen, wenn wir nicht der Verdienste der großen Vorgänger, auf deren Schultern wir stehen, deren Gedanken wir heute noch denken, uns vollkommen klar bewußt werden können.

Indem Platon von einer rationalen Psychologie ausging, ward ihm, da er in die Tiefen des Wesens des Geistes hinabblickte, vollkommen klar, daß das vom Geiste Erkannte durchaus nur geistiger Natur sein könne. Wir werden auf diesen Punkt bei Descartes zurückkommen und werden finden, daß er bei allen großen Denkern eine unerschütterliche Ueberzeugung bildet und daß sie nur in der Art und Weise, wie sie zu der Körperwelt zu gelangen trachteten, in den Anstrengungen, die Kluft zu überbrücken, auseinander gehen. Platon suchte diese Brücke nicht, sondern schob die Gränzlinien so weit hinaus, daß die ganze Außenwelt in das geistige Gebiet hereinfiel, er realisirte die geistigen Objecte und verlieh seinen Ideen Dasein in der Wirklichkeit. Descartes bleibt nur soweit auf dem Standpunkte Platons, daß auch er den Geist als eine von der Materie durchaus verschiedene Substanz anerkennt; er präcisirt nur sein Wesen viel richtiger, indem er dasselbe als das Bewußtsein verallgemeinert und das Denken nur als eine besondere, höchste Function des letzteren annimmt. Dagegen wird die Realität der Ideen vollkommen und durchaus geleugnet, viel-

mehr deutlich gezeigt, daß dieselben — gerade das Gegentheil der platonischen Ansicht — das wahre Wesen der Außenwelt verhüllen und die Vernunft in ewiger Selbsttäuschung erhalten, indem diese wähnt, wenn sie ein Wort zur Erklärung der Erscheinung gefunden habe, sie habe damit auch die Erscheinung selbst erklärt. Dies ist der wahre Sinn des Cartesianischen Kampfes gegen den leeren Wortkram der Scholastik und seiner Forderung, die ganze Außenwelt als ein mechanisches Problem, also als eine einzige unermeßliche Naturkraft aufzufassen. Die Unhaltbarkeit der platonischen Ideenlehre mußte sich ja auch der auf die Geburtsstätte der Gedanken, den psychologischen Mittelpunkt gerichteten Betrachtung von selbst ergeben, indem die Unterordnung der specielleren unter die allgemeineren Begriffe jede Sonderexistenz der Ideen unmöglich macht.

Der Aristotelische Begriff der Materie leidet genau an dem nämlichen oder, wenn man genauer zusieht, an dem entgegengesetzten Fehler. Denn die materielle Substanz ist das stets unterschiedene Auseinander- und Fürsichseiende, das wovon Aristoteles selbst verlangte, daß es stets Subject und niemals Prädicat sein sollte. Nun subsumirt aber Aristoteles unter den Begriff der Materie, das was nur dem Geiste angehören kann, nämlich die aufsteigende Ordnung der Dinge, so daß was in einer Hinsicht Form ist, in anderer Hinsicht wieder bloße Materie sein soll, also z. B. die behauenen Bausteine sind für sich Form, für das zu erbauende Haus aber Materie. Man sieht also, wie der Begriff der Materie durch Hineintragen der besonderen und allgemeineren Formen, also durch Gedankenelemente, gefälscht wurde und sich dadurch der streng-wissenschaftlichen Behandlung entziehen mußte. Man kann also sagen, Platon realisirte die Prädicate oder Gedankenformen, Aristoteles trug Prädicate und geistige Begriffe in die Realität hinein — beide wurden dadurch ihrem Princip untreu. Descartes dagegen faßte die beiden Principien in ihrer Reinheit auf, verwarf die ontologischen Vermittelungsversuche der griechischen Denker, d. h. die Wesenheit der Begriffe und der Formen (der scholastischen Quidditäten und

formae substantiales, der Essenzen und qualitates occultae), stellte vielmehr die beiden Substanzen, die substantia cogitans und die substantia extensa, die Geistes- und die materielle Welt unvermittelt einander gegenüber, fest von der Ueberzeugung durchdrungen, daß jede für sich, als durchaus eigenartige Wesen und nach ihren eigenen Gesetzen betrachtet werden und daß nur noch der Weg gefunden werden müsse, auf welchem, wie es doch unser Bewußtsein uns jeden Augenblick versichert, die eine auf die andere zu wirken vermöge. Mit anderen Worten, er bekannte sich zum ausgesprochenen Dualismus, da er einsah, daß die Versuche Platons und Aristoteles die Gränze zwischen den beiden Gebieten nur verhüllten, aber nicht durchbrachen.

Wie suchte nun Descartes die beiden so bestimmt von einander gesonderten und doch stets parallelen und unzertrennlichen Welten in Zusammenhang und solche Wechselwirkung zu bringen, daß die Thatsachen des alltäglichsten Bewußtseins begreiflich werden konnten? Das werden wir sogleich sehen, zuvor wollen wir der Stellung dieses großen Geistes zu der Zeit, aus der er hervorging und des Zusammenhangs seiner Gedanken zu den in jener Zeit mächtig hervorbrechenden Gedankenströmungen gedenken. Denn wie der Boden und die atmosphärischen Verhältnisse die Pflanze, so erklären, wenigstens theilweise, die allgemeinen Zeitbedingungen die Leistungen der großen Denker.

Die gewaltige Synthese, die sich in dem Geiste des Descartes vollzog, die Verbindung des mathematischen Denkens mit der empirisch gegebenen Außenwelt in dem Begriffe der Materie war möglich geworden durch die Leistungen der zu neuem Leben erwachten Naturwissenschaften, namentlich durch die Entdeckungen seines großen Zeitgenossen Galilei, durch welche dem forschenden Geiste die Aussicht eröffnet wurde, in den fernsten Tiefen des Weltalls mit Hülfe seiner mathematischen Constructionen sich Wege zu eröffnen und die Erscheinungen nach Gesetzen zu erklären. Aller Betrachtung der Welt liegen stets, wenn auch unbewußt, zwei fundamentale Anschauungen zu Grunde, nämlich die der Himmelserscheinungen oder die astronomische und die

der Geisterwelt oder die religiöse. In der Entstehung des Geisteslebens sind beide noch innig durchdrungen, die letztere durchaus vorherrschend, die Gestirne erscheinen als höhere Mächte, die das Menschenleben regieren, wie sie es thatsächlich ja auch in jedem Zeitmomente regeln und beherrschen. In dem Maße nun, wie sich die beiden Gebiete trennen, erscheint auf dem einen das Siegel der allerstrengsten Nothwendigkeit, auf dem anderen das des freiesten Bewußtseins und dadurch allein bestimmten Handelns immer deutlicher ausgeprägt. Der Lauf der Gestirne, der in Jahrtausenden immer sich gleich bleibt, die große Weltenuhr, die ihren regelmäßigen Gang geht, an der kein Wille weder von außen noch von innen etwas ändert, die namentlich der Einwirkung des menschlichen Willens gänzlich entzogen ist: alles dieses sind Quellen, aus denen die Begriffe Nothwendigkeit, Fatum, dann bei steigender Erkenntniß gezwungene Bewegung, Mechanismus aus unmittelbarer Anschauung ihre ewige Nahrung schöpfen. Sind also die Bewegung und ihr Wesen uns auch zunächst nur von unserer eigenen Bewegung aus verständlich (wie denn ja der Begriff der Kraft, der höchste und allgemeinste in der Physik zweifellos nur von der Anstrengung ausgeht, die unser Körper macht um etwas zu bewegen, und wie man ja auch in unseren Tagen, um die Wirkung der Kraft zu bezeichnen, keinen treffenderen und verständlicheren Ausdruck hat finden können, als den ächt menschlichen: Arbeit oder Arbeitsleistung), so bilden doch jene großen, astronomischen Erscheinungen gleichsam die feste Unterlage, die dauernde Interpretation der alltäglichen, so überaus mannigfaltigen und durch den Antheil des Sinnenscheins so oft getrübten und scheinbar in etwas ganz Anderes verwandelten Bewegungen. Wie also für das religiöse Bewußtsein der Sternenhimmel das Credo in unum Deum, so predigt er für das astronomische Bewußtsein gleichsam fortwährend: Credo in unum motum.

Diese Eigenthümlichkeit der Astronomie als vorangehender, grundlegender Wissenschaft, an welcher zuerst Mathematik erprobt und zugleich erlernt wurde, erklärt es auch, daß sie unter

allen Wissenschaften, obschon die schwerste, doch am frühesten bei allen Völkern sich lebenskräftig entwickelte; der Grund liegt darin, daß sie das zu Zeitmessungen und Zeitbestimmungen nothwendige Material liefern mußte, man verlangte von ihr Zahlen und lernte an ihr zählen. Die Einsicht der Pythagoräer in die große Bedeutung der Zahl hängt mit ihren vorgeschrittenen astronomischen Kenntnissen zusammen.

Astronomische Kenntniß zeichnet sich sonach vor allen anderen physischen Erkenntnissen dadurch aus, daß in ihr eben nur Bewegung in ihrer Reinheit, also in den einfachen mathematischen Formen in Betracht kommt, ganz abgesehen davon, daß sie eine ruhige Contemplation zuläßt, weil ihre Objecte außerhalb der Sphäre des Willens und der Affecte sich befinden, Zweckursachen darum auch gar nicht oder nur künstlich herbeigezogen werden können. Wir werden darum nicht irre gehen, wenn wir in der vorausgegangenen großartigen Revolution der astronomischen Anschauungen, also dem Kopernikanischen System — dessen Anerkennung zwar Descartes, dem Klerus zu Liebe, wieder aus seinen Schriften entfernte — und namentlich auch in den Riesenfortschritten, welche die Wissenschaft durch Galilei machte, die Anregungen finden, aus denen die große philosophische Synthese des Descartes hervorging.

Genau in derselben Weise werden wir später finden, daß die Newton'sche Theorie auf das philosophische Bewußtsein der Folgezeit einwirkte und die mächtigste Bedeutung für die Kant'sche Geistesentwickelung hatte. Sie war auch bestimmt, den mangelhaften und unvollständigen Begriff, den noch Descartes unter der Einwirkung der Aristotelischen Definition von dem Verhältniß der Bewegung zur Materie hatte, zu läutern und zu vervollständigen.

Wir müssen aber auch des bedeutenden Einflusses gedenken, den die religiöse Anschauung auf die Geburt zunächst des Cartesianischen Dualismus und dann in Folge dessen der lichtbringenden und folgenreichen Scheidung der rein materiellen, mechanischen Welt und der Geisteswelt ausübte. Die tausend-

jährige Herrschaft des Christenthums hatte etwas bewirkt, was dieser Scheidung ungemein förderlich war, sie hatte einen Gedankenumschwung, der im Alterthum nur den erleuchtetsten Geistern möglich war, in das allgemeine Bewußtsein übertragen, nämlich die Entgötterung und Entseelung der Natur, wodurch diese allein Gegenstand kalter, streng mechanischer Untersuchung werden kann. Die Grundidee des Christenthums, der Weltenschöpfer, dessen Product die gesammte Welt ist, vernichtete alle in den zahllosen Erscheinungen der Natur lebenden und sich offenbarenden Gottheiten, d. h. verbannte alle persönliche Willkür und gab der Betrachtung eines nach einem ewigen Willen und nach von Ewigkeit gesetzten Ordnungen sich bewegenden Weltganzen freien Raum. Hier begegnete sich ja auch die christliche Weltanschauung mit den höchsten Ideen der griechischen Philosophie. Die heidnischen Gottheiten flüchteten, um ihre Existenz zu fristen, in den Dämonen- und Zauberglauben des Volkes und spukten auch noch lange nach in den naturphilosophischen Schriften. Es ist daher wohl anzunehmen, daß Descartes glaubte, streng innerhalb des christlichen Dogmas zu bleiben und den im innersten Kerne des Christenthums lebenden Dualismus durch philosophische Argumente zu unterstützen, wie ja deutlich aus dem Zusatze zum Titel der „Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae a corpore distinctio demonstratur“ hervorgeht. Aber die Jesuiten hatten feine Nasen und witterten in den Argumenten die Macht der Wahrheit und die künftigen Consequenzen, und so setzten sie seine Bücher auf den Index, nachdem sie dem Verfasser lange das Leben verbittert und ihn schließlich zu manchen Inconsequenzen und Abfindungen gegen seine bessere Ueberzeugung veranlaßt hatten.

Mit diesen beiden Gedankenströmungen stehen also die Definitionen der zwei Substanzen in ihrer großartigen Einfachheit, und endlich ihre Verbindung in einer höheren Einheit in Zusammenhang. Diese höchste Einheit, welche die beiden Substanzen in Verbindung und Wechselwirkung bringt, so daß z. B. die eigenthümliche mechanische Bewegung unserer Sinnesorgane im

Bewußtsein der Seele die Vorstellung eines äußeren Gegenstandes hervorbringt und umgekehrt ein Willensact meiner Seele im Stande ist, meinen Körper in einer bestimmten mir bewußten Weise zu bewegen — diese höchste Einheit ist die Gottheit. Sie bewirkt das Wunder, denn ohne ein beständiges, fortwährendes, in jedem Augenblicke gegenwärtiges Wunder ist das Aufeinander- und Zusammenwirken zweier durchaus verschiedenen Substanzen vollständig undenkbar.

Wird nun aber durch Einführung dieses Begriffs der Gottheit nicht die Kette der gewissen Erkenntniß, an der Descartes alles gelegen war und deren erstes Glied er nach langem Mühen endlich in der Unmittelbarkeit des Bewußtseins gefunden hatte, auf eine unverantwortliche Weise durch Einschieben eines fremden Glieds, einer bloßen Hypothese, eines Geschöpfs der eigenen Einbildungskraft unterbrochen und damit wieder jede Gewißheit illusorisch gemacht? Oder war eine nothwendige Verbindung anzutreffen, die aus der unmittelbaren Gewißheit des eigenen Bewußtseins zur Annahme eines höchsten Wesens führen mußte, das nun selbst wieder zur Erklärung des auf andere Weise ganz Unerklärlichen dienen konnte? Man ist es einem Geiste, wie Descartes, schuldig, ehe man sich dazu entschließt, leichthin abzuurtheilen, wie: er habe seinen Gott nur als einen deus ex machina eingeführt, oder er habe damit dem religiösen Bewußtsein seiner Zeitgenossen Concessionen gemacht, oder auch er sei selbst noch in dem religiösen Dogma befangen gewesen, weshalb einer seiner Landsleute von ihm sagte: il commence par douter de tout et finit par tout croire, man ist es ihm schuldig, vorher ernsthaft zu fragen, ob er nicht gewichtige Gründe zu seiner Annahme gehabt habe und ob wir nicht in derselben statt eines Nothbehelfs eine tiefe aus Vernunftgründen sich ihm aufzwingende Ueberzeugung zu sehen haben, in welchem Falle wir darin eine Entwickelungsphase und natürliche Metamorphose des zu künftiger Ausgestaltung drängenden philosophischen Gedankens anerkennen müßten.

In seiner Argumentation für das Dasein Gottes (Medita-

tiones de prima philosophia III) geht Descartes allerdings von dem Begriffe der Substanz aus und sagt, daß die Vorstellungen, die wir in uns haben mehr oder weniger Realität haben können, also seien z. B. Ideen, die zum Inhalte Substanzen haben, offenbar realer und vollkommener, als Ideen, die sich nur auf Eigenschaften oder modi der Substanz bezögen. Nun sei die größte Vorstellungsrealität in der Vorstellung, die ich von einem unendlichen, ewigen, unveränderlichen, allweisen Gotte habe. Die Wirkung könne aber nicht mehr Realität haben als die Ursache. Sofern also eine Vorstellungsrealität mein eigenes Wesen weit überragt, kann letzteres nicht die Ursache derselben sein, sondern die Ursache muß außerhalb meiner, also in dem Wesen selbst liegen. Das sind allerdings theilweise argutiae scholasticae, die an den ontologischen Beweis des Anselm von Canterbury erinnern und den Fehlschluß von dem Gedachten auf das Wirkliche, zugleich auch einen circulus vitiosus enthalten: denn es wird später die objective Realität der Dinge außer uns aus dem Dasein Gottes bewiesen: hier aber wird das Dasein Gottes aus der Vorstellung, die wir von ihm als dem vollkommensten Wesen haben, begründet. Dann fährt er aber fort: „Wenn auch die Vorstellung einer Substanz in mir ist, weil ich selbst eine Substanz bin, so würde dies doch nicht die Vorstellung einer unendlichen Substanz sein, da ich endlich bin; sie muß deshalb von einer Substanz, die wahrhaft unendlich ist, kommen. Auch darf ich nicht glauben, daß ich das Unendliche nicht als wahre Vorstellung erfasse, und daß es blos die Verneinung des Endlichen sei, ähnlich wie ich die Ruhe und die Finsterniß durch die Verneinung der Bewegung und des Lichts erfasse; vielmehr erkenne ich offenbar, daß in einer unendlichen Substanz mehr Realität enthalten ist, als in einer endlichen, und daß also die Vorstellung des Unendlichen gewissermaßen der des Endlichen, d. h. die Vorstellung Gottes der von mir selbst in mir vorgeht."

In diesem Satze, dem Kernpunkte seines Beweises, liegt eine unwiderlegliche Wahrheit, seine Schwäche beruht nur eben

in dem noch nicht überwundenen Begriffe der Substanz und der daraus hervorgehenden Hypostasirung der Gottheit. Daß aber der Gedanke des Unendlichen kein negativer ist, daß er unmöglich seinen Ursprung aus einem endlichen Wesen, noch auch aus Sinnlichkeit und Vernunft, deren Wesen eben das Begränzen ist, schöpfen konnte, daß also die Quelle des Begriffs außerhalb und jenseits aller Vernunfterkenntniß liegen muß, das wird kein ernsthaft Denkender in Abrede stellen. Es steht damit in vollem Einklange, wenn Max Müller in seinem bedeutenden Buche: „Ursprung und Entwickelung der Religion" diesen Begriff zum Ausgangspunkt seiner Erklärung machte und die Religion als entstanden aus dem Drucke des Unendlichen auf das endliche Subject erklärt, sowie alle Religionssysteme nur als voranschreitende Phasen des Bestrebens, dem Uebersinnlichen, Transscendenten und Irrationalen das in jenem — Begriffe, darf ich nicht sagen — aber schon bei jeder sinnlichen Wahrnehmung sich uns aufdrängenden Bewußtsein des Unendlichen einen rationalen Ausdruck, d, h. eine sinnlich-vernünftige Einkleidung zu geben. Ich gestehe, daß es meine Ueberzeugung ist, daß Max Müller hiermit zum erstenmal ein vollkommen klares Licht auf den so überaus dunkeln und schwierigen Gegenstand geworfen hat. Hier ist der Punkt, wo das Metaphysische, d. h. das Unbegreifliche sich mit der Religion berührt oder vielmehr in derselben seinen Ausdruck sucht, weshalb Schopenhauer mit Recht sagt, alle Religion suche nur das dem Menschen eigene metaphysische Bedürfniß zu befriedigen.

Nehmen wir nun an — die darauf folgende Stelle zeigt, daß die eigene Existenz durch den Causalbegriff vermöge des regressus in infinitum auch in die zeitliche Unendlichkeit, zu einer causa prima, also Gott zurückführe — der Substanzbegriff, an dem Descartes gewiß nicht zweifelte, habe sich auf diese Weise in seinem Geiste mit zeitlicher und räumlicher Unendlichkeit verbunden, die beide doch selbst unsere Fassungskraft übersteigen, werden wir uns da noch wundern, wenn der Cartesianische Zweifel nunmehr wirklich in dem Gedanken des für

uns gleichfalls unerkennbaren Gottes als dem festen Untergrund alles Daseins Anker warf? Sobald einmal der Begriff der Substanz gegeben ist, ist auch die logische Consequenz zu einer zeitlich und räumlich unendlichen Substanz unentrinnbar. Wir werden ihr später in der substantia infinita aeterna, quae per se est et per se concipitur des Spinoza wieder begegnen. Wir werden auch finden, daß Kant bis unmittelbar vor der Abfassung seiner Critik kein anderes Mittel der Erklärung für das Zusammengehen des Individuellen mit einem allgemeinen Zusammenhang der Dinge finden konnte, als die omnipraesentia und die aeternitas rerum in der Gottheit. Daß dieselbe bei Descartes noch ganz die Züge der christlichen Gottheit, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit trug, darf uns nicht Wunder nehmen. Nicht auf einmal zerspringen alle Fesseln, in langsamen oft seltsamen Umgestaltungen wächst der Keim zur Blüte, der philosophische Gedanke zu immer höherer Klarheit.

Die Gottheit also ist es, welche das Zusammenwirken der äußeren oder körperlichen Substanz mit der geistigen des Bewußtseins vermittelt. Damit ist die Realität oder Uebereinstimmung der äußeren, objectiven Welt mit der inneren Welt der Vorstellungen erwiesen, sie folgt aus der Wahrhaftigkeit Gottes, der uns keine Blendwerke oder Scheingebilde vorspiegeln, der uns nicht in beständiger Täuschung erhalten wird.

Man mag hierin ein verzweifeltes Mittel sehen, um die sich am Schlusse des Systems aufdrängende Schwierigkeit zu lösen oder auch zu beseitigen: immerhin wird man gestehen müssen, daß die Schwierigkeit eine solche ist, mit der die ganze Folgezeit zu ringen hat und aus der sie vergeblich mit allen ihren Kräften einen befriedigenden Ausweg sucht. Gestehen es doch heute gerade die besten, ernsthaftesten Denker unter den Naturforschern, daß es ganz unmöglich ist, mit den unserer Vernunft zu Gebote stehenden Mitteln eine Brücke zu schlagen über die Kluft, die auf ewig die Welt des Bewußtseins, des Geistes, der Einheit und freien Selbstbestimmung von der Welt der mechanischen Nothwendigkeit, der Trennung, des äußeren Aufeinanderwirkens,

des allerstrengsten Causalzusammenhangs zu trennen scheint. Nicht die allereinfachste, gewöhnlichste Sinnesempfindung kann mit dem Aufgebote des ganzen Apparats, der so hochgestiegenen Naturwissenschaften erklärt, d. h. aus den mechanischen Principien der bewegten Materie hergeleitet werden. Alle Künste fruchten hier nichts, man mag zu Lebensgeistern, Nervenflüssigkeit, Nervenäther seine Zuflucht nehmen, also scheinbare Mittelwesen zwischen Geist und Materie erschaffen, man mag die Materie verdünnen und verdünnen, bis sie sich aller Sinnenwahrnehmung vollständig entzieht und zu einem bloßen Schatten- oder Gedankenwesen wird, Materie bleibt Materie, sie kann nun und nimmermehr das ihr entgegengesetzte Princip des Bewußtseins aus sich erschaffen, so wenig als es jemals eingesehen werden kann, daß der Geist, das Bewußtsein auf dieselbe auch nur die allermindeste Wirkung ausüben kann, man mag ihn auch auf noch so kleine punktuelle Einheiten reduciren, denen man in Gedanken alle Ausdehnung versagt; sobald man ihm überhaupt eine Stelle im Raume anweist und ihn auf Materie wirken läßt, macht man ihn selbst zur Materie. So lange unser Vorstellungsvermögen uns zwingt, Materie und Geist als selbständige für sich bestehende Wesen, also Substanzen zu betrachten, führt kein Steg von der einen zum anderen, es ist da nur möglich, das eine Princip in dem anderen aufzulösen und entweder zu sagen wie die Materialisten:

> Wir scheinen zu empfinden, zu denken, zu wollen, wir scheinen nur individuell zu existiren, in Wahrheit ist überall nur Bewegung der kleinsten, aufeinander wirkenden Theilchen, die nach strengen ausnahmslosen Gesetzen erfolgen,

oder wie Bischof Berkeley und die Idealisten: daß die ganze

> scheinbar so reale Außenwelt schlechterdings nichts anderes sein kann als aus dem Geiste selbst hervorgehende Vorstellung oder geistige Substanz, die unmöglich durch etwas von dem Geiste so durchaus Verschiedenes, wie die Materie doch ist, erzeugt werden kann. Die ganze Außenwelt ist Schein.

Sonst vermag man die Kluft nur durch einen salto mortale zu überspringen, und diesen vollzog Descartes durch die Annahme der Intervention der Gottheit und das beständige, unaufhörlich sich vollziehende Wunder. Gerade die strenge Consequenz seines Denkens, der Adlerblick, der seinem Zeitalter weit vorauseilend in der unendlichen Mannigfaltigkeit der aufeinander wirkenden und in einer ewigen Metamorphose proteusartig verschwindenden und auftauchenden Erscheinungen bis zu den kunstvollsten, feinsten Gebilden der scheinbar ganz anderen Gesetzen gehorchenden Organismen nur die eine Materie, die eine Naturkraft, den einzigen Mechanismus erkannte, ließ ihn die Schwierigkeit in ihrer ganzen, unergründlichen Tiefe durchschauen und nöthigte ihn daher zu einer transscendenten Ausgleichung.

Ich will nun noch im Ueberblicke die großen Entdeckungen und Förderungen der Wahrheit, durch die dieser gewaltige Geist den Namen des Erneuerers der Philosophie und des Wegefinders und Vorläufers der Kant'schen Lehre verdient hat, aufzählen und dann auf die Punkte hinweisen, deren innerer Widerspruch und einseitiger Dogmatismus eine künftige Auflösung und erneute Prüfung nothwendig machte.

1) Die größte That des Descartes war, wie schon bemerkt, das voraussetzungslose Ausgehen vom Subjecte der Erkenntniß. Denn hier, als in dem unmittelbar Gegebenen und Gewissen, muß alle Aufklärung geschöpft werden über den Grad der Gewißheit und die Berechtigung alles Uebrigen. Es entsteht zum erstenmale das große Problem, das seitdem alle Philosophie beschäftigt und als das Urproblem betrachtet werden muß, nämlich die Frage nach dem Verhältnisse des Idealen und Realen, d. h. was in unserer Erkenntniß subjectiv und was darin objectiv ist, was der Erkenntniß als solcher, also als ursprünglicher Kraft angehört und was etwa den außer uns seienden Dingen, deren Bilder in unserer Vorstellung vorhanden sind, zuzuschreiben ist. Mit einem Worte: es erwacht die große Frage nach dem Unterschiede und der Uebereinstimmung der gedachten und der realen Welt.

2) Das vorschnelle Annehmen von Realitäten, das Beherrschtsein von der ontologischen Täuschung war, wie wir gesehen haben, die Schwäche der antiken Philosophie. „Der Stein ist nicht in meiner Seele, sondern seine Form“, sagte Aristoteles, da wurden die Formen zu wahren Wesenheiten (οὐσίαι, εἴδη). „Der Stein ist nicht in meiner Seele, sondern seine Idee“, erkannte Platon, da nahmen die Ideen gesonderte Wirklichkeit in der Welt der Dinge an. Das große Verdienst des Descartes ist, daß er nur den von jenen beiden Philosophen aufgestellten allgemeinen Principien, dem denkenden und dem materiellen, wahre Existenz zugestand, also die Vielheit der daraus hervorgehenden Objecte, ihre reale Sonderexistenz bestritt, ihnen die Qualität des An- und für sich seins (des ὄντως ὄν, des τὸ τί ἦν εἶναι) entzog. Welch ein ungeheuerer Fortschritt damit gemacht wurde, ist so einleuchtend, daß es kaum hervorgehoben zu werden braucht. In dieser Verallgemeinerung der beiden Gegensätze liegt eigentlich implicite die Ueberwindung eines anderen Gegensatzes, der uns nachmals (von Leibniz bis Kant) in seiner ganzen unversöhnlichen Schwierigkeit entgegentreten wird, nämlich zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen. Nur das letztere, als das Gleichartige, kann Object der Vernunft sein, nur mit diesem kann sie operiren, nur an ihm ihre Grundanlage, das Ursachenverhältniß, die Causalität anlegen; was den Ideen, den Formen ihren hohen Werth verleiht, das ist eben der Charakter der Allgemeinheit, der ihnen zukommt, aber die Vernunft darf bei ihnen nicht stehen bleiben, sie nicht zu Specialitäten und Individualitäten erheben, sondern muß zu höheren Principien der Allgemeinheit empordringen, aus denen dieselben ihren Ursprung und ihr wahres Wesen herleiten. Dies that Descartes, indem er die beiden Substanzen aufstellte, die nun als der wahre Mutterboden, aus dem alle jene geistigen und körperlichen Formen ihr Dasein erlangen, sich darstellten.*) Es

*) Cartesius Princ. phil. I, 53. „Es wird allerdings aus jedem Attribut die Substanz erkannt, aber es gibt doch für jede Substanz eine vor-

gibt keine, noch so complicirte und kunstvolle Körperform, keine noch so feine organische Structur, die nicht als eine Modification der ausgedehnten Substanz, d. h. der Materie in ihrem Wirken nach streng mechanischen Gesetzen begriffen werden müßte.*) Aus dem Einen kann Alles Uebrige begreiflich werden, wenn auch das Eine selbst uns unbegreiflich bleiben muß. Ebenso ist es mit den Ideen. Die Ideen selbst sind nur Modi der denkenden Substanz, deren einzige wahre Eigenschaft eben nur das Denken ist, welches alle Arten des Bewußtseins in sich begreift. Es ist demnach auch dem Uebergang der Formen, der Entwickelung derselben, die bei Aristoteles nur in ganz allgemeinen Umrissen angedeutet ist, der breiteste Boden geschaffen, da ja sogar die Mauer, die bisher unorganische und organische Wesen trennte,

---

zügliche Eigenschaft, welche ihre Natur und ihr Wesen bildet (dies ist die Eigenschaft, die später Spinoza par excellence Attribut nannte und von den Modi unterschied), und auf die alle übrigen bezogen werden. Nämlich die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe bildet die Natur der körperlichen Substanz und das Denken bildet die Natur der denkenden Substanz. Denn Alles was sonst dem Körper zugetheilt werden kann, setzt die Ausdehnung voraus und ist nur ein Zustand der ausgedehnten Substanz; ebenso ist Alles was man in der Seele antrifft nur ein besonderer Zustand des Denkens. So kann z. B. die Gestalt nur an einer ausgedehnten Sache vorgestellt werden; ebenso die Bewegung nur in einem ausgedehnten Raume; ebenso das bildliche Vorstellen, das Wahrnehmen, der Wille nur in einem denkenden (d. h. bewußten) Wesen. Dagegen kann die Ausdehnung ohne Gestalt und Bewegung vorgestellt werden und das Denken (d. h. das Bewußtsein) ohne bildliches Vorstellen und Wahrnehmen; dasselbe gilt für das Uebrige, wie jedem Aufmerksamen klar ist."

*) Princ. phil. II, 23. „In der ganzen Natur gibt es also nur ein und denselben Stoff, der allein daran erkannt wird, daß er ausgedehnt ist. Alle in ihm klar erkannten Eigenschaften laufen also darauf hinaus, daß er theilbar und in seinen Theilen beweglich und deshalb aller der Zustände fähig ist, welche aus der Bewegung seiner Theile folgen. Denn die blos in Gedanken geschehende Theilung ändert nichts, sondern alle Mannigfaltigkeit und aller Unterschied seiner Gestalten hängt von der Bewegung ab. Dies ist schon hin und wieder von den Philosophen bemerkt worden, wenn sie behaupteten, daß die Natur das Princip der Bewegung und der Ruhe sei. Sie verstanden dann unter Natur das, wonach alle körperlichen Dinge sich so gestalten, wie wir sie wahrnehmen."

niedergerissen ist. Die Thiere sind, wie Descartes andeutet, bloße Maschinen. Nicht minder ist die Entwickelung der Ideen, der Zusammenhang derselben mit der Sinnlichkeit, den Organen der Wahrnehmung — wenn auch durch den concursus divinus — doch möglich geworden und es kann auf diesem Gedanken eine empirische Psychologie, eine Entwickelungsgeschichte der Seele und des Erkenntnißvermögens im Gegensatze zu der rationalen Psychologie des Platon künftig aufgebaut werden.

3) Descartes verleiht der Seele einen ursprünglichen Besitz, gewisse unzweifelhafte Wahrheiten, Voraussetzungen, von denen beim Denken immer ausgegangen wird, also z. B. Ex nihilo nihil fit; impossibile est idem esse et non esse u. A. Diese sind aeternae veritates. Ebenso ist sie im Besitze von gewissen Urbegriffen, die ihr angeboren sind, z. B. Deus, substantia, cogitatio, veritas, extensio u. s. w. *)

Die untrüglichsten Wahrheiten sind die mathematischen, sie sind nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung erflossen; die große Gewißheit, die alle Welt den geometrischen Aussprüchen zutheilt, kommt daher, daß die Geometer den Körper nur als stetige Größe in der Raumausdehnung auffassen. „Wir zählen darin verschiedene Theile und schreiben diesen Theilen Größen, Gestalten und örtliche Bewegung und diesen Bewegungen eine gewisse Zeitdauer zu. Indessen sind uns nicht blos diese allgemeinen Bestimmungen völlig bekannt und klar, sondern wir erfassen auch, wenn wir aufmerken, unzählig vieles Besondere über Gestalten, Zahlen, Bewegung und Aehnliches, dessen Wahrheit so offenbar und unserer Natur entsprechend ist, daß wir bei ihrer ersten Aufdeckung nichts Neues erfahren, sondern nur eines früher Gewußten uns entsinnen oder nur auf das aufmerksam werden, was schon längst in uns war, wenn wir

*) Diese Ansicht hat später den heftigen Streit gegen die ideae innatae veranlaßt und Locke, der als entschiedener Empiriker den realistischen Boden niemals verlassen, also Alles aus der Sinnesempfindung hergeleitet wissen wollte, zu dem Ausspruche bewogen, man müsse den Ursprung der Begriffe erforschen, womit er eine große Wahrheit aussprach.

auch früher den Sinn der Seele nicht darauf gerichtet hatten. Und was das Merkwürdigste ist, wir finden unzählige Vorstellungen von Dingen in uns, die, obschon wir sie nirgends außer uns bemerken, doch kein Nichts genannt werden können und obgleich wir nach Belieben an sie denken können, doch nicht rein von uns erdacht sind, da sie eine wahre und unveränderliche Natur haben. So können von dem Dreiecke verschiedene Eigenthümlichkeiten bewiesen werden, die wir anerkennen müssen, wenn wir auch früher bei der Vorstellung des Dreiecks nie daran gedacht haben." (Meditat. V.)

Im Ganzen sehen wir in diesen Ansichten Descartes' den noch unvollkommenen Ausdruck des nachmals von Kant dargelegten Apriori oder der metaphysischen Voraussetzungen der menschlichen Erkenntniß.

4) In der Körperwelt vollzieht sich Alles nur nach mechanischen Gesetzen; es sind daher alle Erscheinungen ausschließlich auf causae efficientes zurückzuführen. Die Seele kann an allem diesem nicht das Mindeste ändern, denn sowohl die Körpersubstanz als die Quantität der Bewegung bleibt im Universum ewig gleich.*) Wohl aber kann die Seele die Richtung

*) Damit hat Descartes (Princip. philos. II, 36) das erst von Robert Mayer zu vollkommener Klarheit durchgeführte Princip der Erhaltung der Kraft schon ausgesprochen: „Denn wenn auch diese Bewegung nur ein Zustand an der bewegten Materie ist, so bildet sie doch ein festes und bestimmtes Quantum, das sehr wohl in der ganzen Welt in seiner Totalität sich gleich bleiben kann, wenn es sich auch bei den einzelnen Theilen verändert, nämlich in der Art, daß bei der doppelt so schnellen Bewegung eines Theiles gegen einen anderen und bei der doppelten Größe dieses gegen den ersten man annimmt, daß in dem kleinen soviel Bewegung ist, als in dem großen und daß um wie viel die Bewegung eines Theiles langsamer wird um ebensoviel die Bewegung eines anderen ebenso großen Theiles schneller wird." ... Es ist durchaus vernunftgemäß und dem Begriffe Gottes als eines unveränderlichen Wesens entsprechend ... „daß Gott, sowie er bei der Erschaffung der Materie ihren Theilen verschiedene Bewegungen zugetheilt hat und wie er diese ganze Materie in derselben Art und demselben Verhältniß, in dem er sie geschaffen, erhält, er auch immer dieselbe Menge von Bewegung in ihr erhält." Auch das Verhältniß von Bewegung zur Ruhe, die Ansicht, die Leibniz mit den Worten formulirte: „die Ruhe sei nur eine Art der Bewegung", und die in der

der Bewegung bestimmen, indem sie sich dabei eben der causae efficientes bedient, natürlich nicht ohne den concursus divinus. Darin liegt eine große Wahrheit, und sie macht so recht allen Fortschritt der Organismen wie namentlich der menschlichen Oberhoheit über alle anderen Wesen verständlich. Denn in dem Maße wie der Mensch durch seine Vernunft erst in den Besitz des Werkzeuges gekommen war, wie er dann in langem Tasten und Versuchen seine technische Fähigkeit immer steigerte, bis er zuletzt — nach obersten mathematischen Principien — eine stets klarere Einsicht in die causae efficientes erhielt: in dem gleichen Maße gab er mehr und mehr Bewegung die ihm zweckdienlich erscheinende Richtung, beherrschte und bestimmte er ein stets größeres Quantum vorhandener Naturkräfte, d. h. realer Bewegung. Daß er aber bei dieser ganzen ungeheueren Umgestaltung der Erdoberfläche auch nur ein einziges Millimeterchen Bewegung geschaffen oder vernichtet hätte, wird kein denkender Kopf heute mehr glauben.

5) Eine große und folgenschwere Erkenntniß ist auch die

---

modernen Naturbetrachtung zu der so überaus wichtigen Unterscheidung zwischen lebendiger und Spannkraft führte, findet sich bei Descartes vollkommen klar entwickelt (Princ. phil. II, 26): „Denn ich muß bemerken, daß wir an einem großen Vorurtheile leiden, indem wir mehr Thätigkeit zur Bewegung wie zur Ruhe nöthig halten. Man hat dies von Kindheit so angenommen, weil unser Körper von unserem Willen bewegt wird, dessen wir uns genau bewußt sind, und weil er ruht, blos weil er durch seine Schwere an der Erde haftet, deren Kraft wir nicht wahrnehmen. Denn Schwere und andere von uns nicht bemerkte Ursachen widerstehen den Bewegungen, die wir in unseren Gliedern erwecken wollen und bewirken die Müdigkeit; deshalb halten wir eine größere Thätigkeit oder Kraft zur Erregung der Bewegung als zur Hemmung derselben für erforderlich, indem wir die Anstrengungen als Thätigkeit auffassen, die wir zur Bewegung unserer Glieder und mittelbar anderer Körper anwenden. Man kann sich von diesem Vorurtheile leicht befreien, wenn man bedenkt, daß wir diese Anstrengungen nicht blos zur Bewegung fremder Körper, sondern auch zur Hemmung ihrer Bewegungen bedürfen. So bedürfen wir keiner größeren Thätigkeit, um ein im stillen Wasser ruhig liegendes Fahrzeug fortzustoßen, als um es in seiner Bewegung plötzlich aufzuhalten oder wenigstens keiner viel größeren, denn es ist hier die Wirkung und Schwere und der Widerstand des Wassers, die es allmählich zum Stillstand bringen würden, abzuziehen."

der Relativität aller Bewegung. Ihr Zusammenhang mit der „Critik der reinen Vernunft“ mag hier schon hervorgehoben werden. Denn wenn das große Verdienst der letzteren darin besteht, die Relativität aller menschlichen Erkenntniß nachgewiesen, gezeigt zu haben, daß kein Weg von derselben zum Absoluten führen kann, so ist ein wichtiger Theil dieser Wahrheit schon damit erobert, wenn erkannt worden ist, daß in der ganzen objectiven — einstweilen noch für real gehaltenen Außenwelt — jede Veränderung nicht für sich, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes begriffen werden kann. „Um die Lage eines Körpers zu bestimmen, müssen wir auf andere Körper sehen, die wir dabei als unbewegt annehmen und je nachdem man dabei verschiedene beachtet, können wir sagen, daß ein Ding sich zugleich bewegt und nicht bewegt. Wenn z. B. ein Schiff auf dem Meere fährt, so bleibt der in der Kajüte Sitzende immer an derselben Stelle, wenn man nur die Schiffstheile beachtet, zwischen denen er seine Stelle bewahrt; aber gleichzeitig wechselt er stetig seinen Ort, wenn man die Küste beachtet, da er hier stetig von der einen sich entfernt und der anderen nähert. Und wenn wir annehmen, daß die Erde sich bewegt und genau so viel von Westen nach Osten geht, als das Schiff mittlerweile von Osten nach Westen fährt, werden wir wieder sagen, daß der in der Kajüte Sitzende seinen Ort nicht ändert, wenn wir die Bestimmung dieses Ortes von gewissen festen Punkten am Himmel abnehmen. Nehmen wir endlich an, daß es keine solche unbewegte Orte in der Welt gibt, wie wir später als wahrscheinlich erweisen werden, so können wir schließen, daß kein Ort einer Sache unbewegt ist und nur in Gedanken so bestimmt werden kann.“ *)

6) Einen großen Fortschritt über die Lehren des Demokrit und Epikur, deren System, wie bereits bemerkt, eine innere Verwandtschaft mit der rein mechanischen Naturauffassung aufweist, müssen wir auch darin erkennen, daß Descartes den Begriff des Vacuums oder der Leere, der neben den bewegten Atomen als

*) Princ. phil. II, 13.

einziger Factor in dem Weltgetriebe von jenen angenommen wurde, beseitigte, indem er mit Recht behauptete, das sei nur ein von der alltäglichen Sinnesauffassung uns eingepflanztes Vorurtheil. In Wahrheit beruhe die größere oder geringere Dichtigkeit der Körper allerdings auf ihren Interstitien oder Poren, welche aber selbst durch dünnere und immer dünnere materielle Substanz ausgefüllt sein müßten. Diese Vorstellung bedarf zwar einer bedeutenden Correctur, die sie erst durch Kant erhalten wird, der uns belehrt, daß Körper nichts anderes sind, als krafterfüllte Räume, daß uns aber in unserem Denken kein Hinderniß entgegensteht, eine Kraft sich mehr und mehr ausdehnend und in gleichem Maße an Intensität verlierend vorzustellen. Immerhin verdient Descartes dafür, daß er zuerst der rohen, atomistischen Anschauung entgegentrat, die offenbar nur in dem erwähnten Vorurtheile wurzelt, die höchste Anerkennung.

Wir kommen nun an die Seiten des Cartesianischen Systems, die offenbar große Schwäche und innere Widersprüche enthalten, deren Aufklärung und Beseitigung darum die Aufgabe der künftigen Entwickelung der Philosophie sein wird. Dahin gehört vor allem

1) die Definition des Körpers. Für Descartes ist nämlich das Wesen des Körpers fast identisch mit dem von demselben eingenommenen Raume. Extensio ist die einzige Eigenschaft der substantia extensa, der Körperwelt. „Wir werden dann erkennen, daß die Natur des Stoffes oder des Körpers überhaupt nicht in der Härte, dem Gewichte, der Farbe oder einer anderen sinnlichen Eigenschaft besteht, sondern nur in seiner Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Denn ebenso wie die Härte, kann die Schwere, die Farbe und alle ähnlichen Eigenschaften, die in dem körperlichen Stoff wahrgenommen werden, daraus beseitigt werden und er bleibt doch vollständig vorhanden. Deshalb ist seine Natur von keiner dieser Eigenschaften bedingt." *) „Kein Grund nöthigt uns, alle bestehenden Körper für

*) Princ. phil. II, 4.

sinnlich wahrnehmbar zu halten." *) „Denn sachlich unterscheidet sich die Größe nicht von der ausgedehnten Substanz, sondern nur in unserem Begriffe." **) „Wir werden aber leicht erkennen, daß es dieselbe Ausdehnung ist, welche die Natur des Körpers und die Natur des Raumes ausmacht, und daß beide sich nicht mehr unterscheiden, als die Natur der Gattung oder der Art von der Natur des Einzelnen, wenn wir auf die Vorstellung, die wir von einem Körper haben, achten, z. B. von einem Steine, und Alles davon abtrennen, was nicht zur Natur des Körpers gehört. So wollen wir zuerst die Härte abtrennen, weil der Stein bei seinem Flüssigwerden oder der Umwandlung in ganz feines Pulver sie verliert und doch Körper bleibt. Auch die Farbe wollen wir entfernen, weil wir oft durchsichtige Steine ohne alle Farbe sehen; auch die Schwere, denn nichts ist leichter als das Feuer und doch gilt es für einen Körper; endlich die Kälte und Wärme und alle anderen Eigenschaften, weil man sie in dem Steine nicht bemerkt oder ihr Wechsel am Steine nicht als der Verlust seiner körperlichen Natur gilt. So werden wir bemerken, daß in der Vorstellung des Steines beinahe nichts übrig bleibt als die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe, welche ebenso in dem Raume ist, mag er von einem Körper erfüllt oder leer sein." ***) Deshalb kann es auch keine Leere geben, „weil die Ausdehnung des Raumes oder inneren Ortes von der Ausdehnung des Körpers nicht verschieden ist" und weil es vernunftwidrig ist, daß das Nichts eine Ausdehnung habe (16). Wenn Gott daher alle in einem Gefäße befindlichen Körper wegnähme, so müßten die Wände sich berühren, weil nichts zwischen denselben wäre (18)." Mit einem Worte Ausdehnung, Raum und Körper sind eins oder fast eins — sie sind substantia extensa. Man sieht, wie der Begriff der Substanz mit ihrem einzigen Attribut, der extensio, selbst einen so

*) Ibid. 7.
**) Ibid. 8.
***) Ibid. 11.

klaren Geist verwirrte, daß er dem Nichts, welches nur die Möglichkeit und Form der Ausdehnung ist — weil es durch ein gleiches Wort bezeichnet wird — ebensowohl Realität zuschrieb, wie dem was in jener Form wirklich real ist. An manchen Stellen nähert er sich zwar der Wahrheit, indem er erkennt, daß doch ein sachlicher Unterschied ist zwischen der Ausdehnung des Körpers, dessen Gestaltenwechsel eben immer Raumwechsel ist und der Ausdehnung des Raumes, der stets als unwandelbar und als eine generelle Einheit angenommen wird (Princ. phil. II, 10, 12), aber er beschließt den Theil, der dieser Betrachtung gewidmet ist, mit der bestimmten Erklärung: „Denn ich gestehe offen, daß ich keine andere Materie der körperlichen Dinge anerkenne, als jene durchaus theilbare, gestaltbare und bewegliche, welche die Geometer die Größe nennen und als Gegenstand ihrer Beweise nehmen, und daß ich in ihr nur jene Theilungen, Gestalten und Bewegungen beachte und nichts an ihnen als wirklich anerkenne, was nicht aus jenen universellen Begriffen, über deren Wahrheit man nicht zweifeln kann, so klar sich ergibt, daß es als mathematisch bewiesen gelten kann. Da nun alle Naturerscheinungen hieraus erklärt werden können, so halte ich andere Principien der Naturwissenschaft weder für zulässig noch für wünschenswerth. (Princ. phil. II, 64).“

Man sieht hier deutlich den großen Kern der Wahrheit, der von dem Irrthume kaum verhüllt ist. Was nicht mathematisch erklärt ist, das ist überhaupt nicht erklärt; Mathematik ist die einzige Methode, die auf die Wirklichkeit anwendbar ist; damit dies möglich sei, darf sie es nur mit einer einzigen universellen Eigenschaft zu thun haben. Diese ist die Größe, ein Modus der Ausdehnung.

Wenn wir nun heute richtigere Vorstellungen von der Natur des Körpers haben, wenn für uns Undurchdringlichkeit (Antitypie), und Schwere von seinem Begriffe unzertrennlich sind, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß alle diese Eigenschaften im letzten Grunde auf die Raumvorstellung gegründet sind, und daß als letztes Ergebniß der „Critik der reinen Vernunft“ der Körper,

die objective Welt, sich darstellt als „jenes x, das sich im Raume bewegt“, und müssen die hohe Geisteskraft bewundern, die zuerst den Gedanken faßte, daß in diesen Raumvorstellungen die wahre Realität aller Dinge zu suchen sei. Wir können den Gegensatz folgendermaßen fassen. Für Descartes, der noch von dem Substanzbegriffe ausging, der also an die objective Realität der Außenwelt glaubte, mußte der Raum etwas Reales sein, ansonsten ja alle Körper, die nur als Raumvorstellungen bestehen, ihre Realität verloren hätten; für Kant, der von der Idealität des Raumes durchdrungen war, mußten die den Raum erfüllenden Dinge sich gleichfalls in ideale Gebilde verwandeln. Beide aber zeigten in tiefem Einblick in die Sache, wie „allein eine Natur und eine Naturwissenschaft möglich werden könne.“

2) Die Annahme der Verschiedenartigkeit der von Gott ursprünglich geschaffenen Körper, d. h. der Theile der ausgedehnten Substanz war noch ein aus der früheren Anschauungsweise mit fortgeschleppter Irrthum, welcher der großartigen Einfachheit des mechanischen Grundgedankens und der Möglichkeit Alles aus einem Princip zu erklären, wieder bedeutenden Eintrag that. Nach Descartes hat jeder Körper eine äußere Oberflächen-Ausdehnung (sein scheinbares Volumen) und eine innere Ausdehnung, deren Größe durch seine Zwischenräume oder Poren beschränkt wird. Da es keine Leere gibt, so sind diese wieder durch dünnere Körper ausgefüllt (s. oben S. 132) — man begreift nicht recht, wieso diese dünner sein können — und jede Gestaltveränderung geschieht nur dadurch, daß der innere Ort sich verändert, d. h. daß die Wände der Poren zusammenrücken oder sich erweitern. Man bemerkt hier also immer noch eine gegebene Vielheit körperlicher Wesen — wenngleich ihre Unterschiede nur Modi der Ausdehnung sind. Damit ist aber ein starres Auseinanderhalten der Ursubstanzen gegeben und das heilsame Princip der Uebergänge, des Entstehens der einen Form aus der anderen, da es ja nur einen Stoff gibt, ist in seiner Wirksamkeit gestört. Hier ist also auch innerhalb der materiellen Welt noch eine Art von Pluralismus, die künftiger Ausgleichung harrt: Gott

hat nach Descartes die Körper, d. i. die verschiedenen Modi der ausgedehnten Substanz geschaffen und hat ihnen zugleich durch Anstoß ihre Bewegung gegeben. Sowohl die körperlichen Substanzen, wie auch das Bewegungsquantum des Ganzen bleiben ewig unveränderlich; es findet nur Orts- und Gestaltenwechsel statt durch Uebertragung der Bewegung vermittelst Druck und Stoß. Dieser unvermittelte Gegensatz beruht auf einer Nöthigung unseres Geistes, uns zu jeder Thätigkeit, also auch zur Bewegung ein Subject vorzustellen. Hier führt der Fortschritt, wie gesagt, über Leibniz zu Kant, der uns belehren wird, daß die Körper nichts anderes für unser Denken sein können, als ein x, von welchem wir eben nur die eine Eigenschaft, die Bewegung oder Raumveränderung zu prädiciren vermögen. Doch dürfen wir auch nicht übersehen, daß gerade die Trennung zwischen Körper und Bewegung, wie sie Descartes aufstellte, in gewisser Hinsicht eine Vorbedingung künftiger Klarheit gewesen ist, indem 1) die Auffassung der Bewegung in ihrer Reinheit einerseits und 2) die Auffassung des Körpers als reiner Raumvorstellung gewissermaßen schon die Elemente des Kant'schen Gedankens klar auseinander hält.

3) Der unvermittelte Dualismus zwischen der substantia cogitans und der substantia extensa verstößt nicht allein gegen die allgemeinsten und verbreitetsten Ueberzeugungen, sondern geräth auch in offenbare, innere Widersprüche. Wer ließe sich wohl heute noch herbei — ich nehme selbst den trockensten und ödesten Materialisten und den fanatischsten Theologen nicht aus — sich zu der von Descartes öfter behaupteten Ansicht zu bekennen, daß die Thiere nichts anderes als höchst kunstvolle, aber seelenlose Maschinen seien? Ferner: Aus der Zerstörung der menschlichen Maschine, d. h. des Menschenkörpers erfolgt der Tod, aus Störung und Verwirrung der Maschine ergeben sich Affecte, Regellosigkeit der Erkenntniß und der Willensbestimmungen. Wenn nun also die Seele in solcher Weise von der Maschine abhängig ist, so kann sie nicht wohl als selbständiges, für sich seiendes Wesen, als eine substantia cogitans

aufgefaßt werden. Es bleibt freilich auch hier auf dem Grunde die tiefe Wahrheit, daß der Körper niemals als Ursache der Seele betrachtet, diese niemals aus jenem erklärt werden kann.

4) Ueberhaupt ist der Substanzbegriff trotz seiner großartigen Vereinfachung noch immer die schwere Last, die von der Vergangenheit aufgeladen, das rüstige Voranschreiten zu den Zielen der philosophischen Betrachtung gewaltig hemmt. Daß von dem Seienden ausgegangen werden müsse, diese Ueberzeugung des Alterthums war durch den tiefen, energischen Zweifel des Descartes einen Augenblick in ihren Grundfesten erschüttert und an ihre Stelle die Einsicht getreten, daß von dem Erkennenden ausgegangen werden müsse und diesen Boden hat denn auch die moderne Philosophie nicht wieder verlassen. Aber sobald einmal jenes Prädicat des Bewußtseins, als etwas woran nicht gezweifelt werden könne, entdeckt war, da stellte sich sofort der Begriff der Substanz, des Seienden als Träger und Subject jenes Prädicats ein und es entstand die substantia cogitans. Der Ausschluß alles Aeußerlichen, Mannigfaltigen, Verschiedenen, Auseinanderseienden, wie sie nothwendig in der Ausdehnung und Raumverhältnissen gegeben sind, von dem Einheitlichen, Innerlichen, Raumlosen, das dem Bewußtsein eigen ist, verlangte nun die Annahme einer zweiten Substanz, die mit der letzteren gar nichts gemein haben dürfte. Damit ist die Kluft im Geiste geschaffen und vermag nie wieder ausgefüllt oder überbrückt zu werden. Eine besondere Schwierigkeit erwächst aber noch durch und für die substantia cogitans, die nach dem Ausdrucke des Descartes als Seele in die Körper getaucht ist. Denn wenn gerade in der Ausdehnung und dem nach allen Richtungen sich ergießenden Raum die Materie recht wohl als eine einheitliche Substanz anschaulich werden kann, die sich überall selber trägt, in ihren Theilen bedingt und in ununterbrochenem causalen, mechanischen Zusammenhang steht, so ist der Zusammenhang der Geister als einer einzigen Substanz geradezu unbegreiflich, umsomehr, da die Geister auf bestimmte Orte angewiesen und durch die Körper von einander getrennt sind. Darin mußte

diese spiritualistische Richtung des Descartes, consequent verfolgt und vervollständigt, nothwendig zu den Ansichten Malebranche's führen, der Gott den Ort der Geister nennt und darum sagen mußte: Nous voyons tout en Dieu. Was ist aber der Ort der Geister? Offenbar nur ein mythologischer Ausdruck, der aus dem Begriff der geistigen Substanz hervorging und die unserem Denken unentbehrliche Vorstellung des Raumes an der Stelle wieder einführte, wo sie eben ausgetrieben war.

Der Begriff der Substanz, zu welchem die philosophische Betrachtung sich immer und immer wieder hingezogen fühlt, leidet an einem Grundübel, das in der Natur des menschlichen Denkens und seinem Gegensatze zu der realen, individuellen Welt, die sein Object ist, liegt; es ist mit einem Worte, der stete Drang, das Prädicat zum Subjecte zu erheben, dem Begriffe ein äquivalentes Sein an die Seite zu stellen. Nun sind aber die Sonderungslinien und Gränzbestimmungen, denen die Begriffe ihren Ursprung verdanken, in der Natur gerade nicht anzutreffen; dagegen ist es die Eigenthümlichkeit der stets allgemeinen Begriffe die Gränzbestimmungen und Unterschiede der Natur, d. h. des individuellen Daseins nicht zu beachten, vielmehr Alles von dem Gesichtspunkte allgemeiner Eigenschaften oder Prädicate aus zu betrachten.

Auf diesem Wege der Verallgemeinerung gelangt nun das Denken zu einem obersten Begriffe, in welchem alle Prädicate schwinden und alle individuellen Unterschiede sich aufheben, nämlich dem Begriffe des Seins. Wenn dieser Begriff realisirt wird, scheint er alles Wirkliche zu umfassen und dieses eben ist der Ursprung des Begriffs der Substanz. Daß aber das Denken mit diesem Begriffe nichts anzufangen vermag, ist einleuchtend. Denn nur in dem Maße als er sich mit Prädicaten umkleidet, gewinnt er für dasselbe Inhalt und Wirklichkeit. Trotzdem scheint gerade hier die Stelle zu sein, wo das Gedachte mit dem Wirklichen sich berührt, und es hat daher nicht selten die irregeleitete Vernunft, die aus sich selbst alle Erkenntniß schöpfen zu können wähnte, sich und andere mit solchen leeren Tauto-

logien wie: „Das Seiende ist; was ist, das ist, und es ist so, weil es so ist“ mystificirt. Sobald die Vernunft auf das Seiende, als den nothwendigen Träger aller Prädicate, recurrirt, abdicirt sie, tritt sie ihr Scepter einer anderen Erkenntnißquelle, die eben das Wirkliche aufzunehmen hat, ab. Denn mit dem bloßen Sein kann gar nichts gedacht werden, es ist eben prädicat-, d. h. inhaltlos: da tritt denn das Individuelle, das stets vollkommen Bestimmte, aber Unaussprechbare wieder in seine Rechte, dies allein ist wirklich. Daher ist auch die Entwickelung der Philosophie ein steter Kampf der Prädicate mit der Wirklichkeit, oder auch des Denkens mit den Worten, insofern die letzteren sich anmaßen, Aequivalente einer wahren, unabhängigen Realität zu sein. *)

Erst durch den energischen und siegreich durchgeführten Angriff Kants wurde der Begriff der Substanz vollständig zu Fall gebracht; es darf jedoch nicht verkannt werden, daß die Art, wie Descartes denselben auffaßte, schon eine wichtige Etape

*) Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes, der so lange die Geister beschäftigte, bis seine Nichtigkeit von Kant bewiesen wurde, beruht auf dem Wahne, jenes gedachte Sein könne mit der Wirklichkeit des Seienden identificirt werden, dieses also von jenem, als seiner Quelle hergeleitet werden. Die Substanz, das Absolute, das ens absolute necessarium, die causa sui, cujus essentia involvit existentiam sind nichts als vergebliche Versuche, das Sein auf das Denken aufzubauen und in letzterem gewisse Principien zu finden, aus denen auf die Welt der Wirklichkeit geschlossen werden könnte. Diese Zirkelbewegungen der menschlichen Vernunft, dieses unfruchtbare Spiel mit ihren eigenen Schöpfungen hätten schon durch die von Aristoteles (Analyt. post. II, 7) ausgesprochene Wahrheit: τὸ δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδένι, „das Sein kann keinem Wesen als seine Wesenheit ausmachend zugesprochen werden“ verhütet werden können. Trotzdem glaubte Aristoteles selbst, daß alle Erkenntniß von dem Seienden, der Substanz ausgehen müsse. Der erste energische Protest gegen diesen Begriff scheint von Hobbes (Leviathan cap. 46) herzurühren, der einsichtsvoll die Verwechselung von Wort und Sache als Grund des Uebels hervorhebt. „Hobbes, sagt Lange (Geschichte des Materialismus I, 241), trifft hier gewiß den Nagel auf den Kopf, wenn er als Urquell zahlreicher Absurditäten die Hypostasirung der Copula est ansieht. Aristoteles habe aus dem Worte Sein ein Ding gemacht, gleich als ob es in der Natur einen Gegenstand gäbe, der mit dem Worte das Sein bezeichnet würde.“

auf dem Wege zu jenem Ziele bezeichnet. Denn indem er ihm die obersten Prädicate, die bei allem Denken immer und überall vorausgesetzt werden, allein beilegte, waren die beiden Burgen ersichtlich, gegen die der Angriff noch zu geschehen hatte; die Vielheit der Substanzen hatte vorher den Sinn verwirrt und nur tumultuarische Kämpfe ohne Resultat veranlaßt, seitdem alle äußeren Erscheinungen nur Modificationen der einen substantia extensa, alle inneren Affectionen nur modi der einen substantia cogitans waren, war ein nach den Regeln der Strategie wohl vorbereiteter Feldzug mit siegreichem Erfolge möglich geworden.

Uebrigens zeigt Descartes an einer Stelle, daß ihm die Leere und Inhaltlosigkeit des bloßen Substanzbegriffes nicht verborgen blieb, sowie auch, daß es die Aufgabe seiner Philosophie sei, die für sich seienden Dinge immer mehr zu reduciren. Wegen des Zusammenhangs mit der Kant'schen Lehre, der hier in besonders klarem Lichte erscheint, möge die Stelle folgen:

„Das Denken und die Ausdehnung können als das angesehen werden, was die Natur der denkenden und körperlichen Substanz ausmacht .... sie dürfen auch dann nicht anders aufgefaßt werden, als wie die denkende und ausgedehnte Substanz selbst, d. h. nur als Seele und Körper *); auf diese Art werden sie am klarsten und deutlichsten aufgefaßt. Man faßt auch die ausgedehnte oder denkende Substanz leichter auf, als die Substanz allein mit Weglassung des Denkens oder der Ausdehnung. Denn es hält etwas schwer, den Begriff der Substanz von den Begriffen des Denkens und der Ausdehnung abzutrennen, da letztere von ersterer nur im Denken zu unterscheiden sind, und ein Begriff wird deshalb nicht deutlicher, daß man weniger in ihm befaßt, sondern daß man das darin Befaßte von allem Anderen genau unterscheidet."

---

*) Genau dasselbe, nur umgekehrt, sagt Kant, nämlich Seele und Körper sind nichts als Vorstellungen des inneren Sinns und des äußeren Sinns, also Denken (d. h. nach Descartes Affectionen des Bewußtseins) und Ausdehnung.

„Das Denken und die Ausdehnung können auch als Zustände der Substanz genommen werden, insofern nämlich dieselbe Seele verschiedene Gedanken haben kann, und derselbe Körper ohne Veränderung seiner Größe sich in verschiedener Weise ausdehnen kann; bald mehr in die Länge, bald mehr in die Breite, bald mehr in die Tiefe und bald darauf wieder umgekehrt mehr in die Breite und Länge. In solchem Falle werden sie modal von der Substanz unterschieden und können ebenso klar und deutlich wie die Substanz aufgefaßt werden, wenn sie nur nicht als Substanzen oder von einander getrennte Dinge, sondern als Zustände derselben betrachtet werden. Denn dadurch, daß wir sie selbst in den Substanzen, deren Zustände sie sind, betrachten, unterscheiden wir sie von diesen Substanzen und erkennen, was sie in Wahrheit sind. Wollten wir dagegen umgekehrt sie ohne die Substanzen, denen sie innewohnen, betrachten, so würden wir sie wie für sich bestehende Dinge auffassen und so die Vorstellungen der Zustände und der Substanzen vermengen." *)

Wir sehen in diesem Allem die Trennung zwischen den allgemeinen Prädicaten und dem individuellen Dasein sich immer mehr erweitern. In Spinoza wird sie vollständig, die Substanz verschlingt alles Einzeldasein. Leibniz wird den Versuch machen, die Rechte und Geltung des letzteren mit dem Vernunftdenken zu vereinigen, Kant endlich wird nachweisen, daß die Kluft eine nothwendige, aus der Natur des Denkens hervorgehende ist, daß eine absolute Diversität zwischen der gedachten und realen Welt ist und daß die beiden von Descartes als einzig wahrhaft real angenommenen Eigenschaften, die er deshalb zu Substanzen erhob, eben auch nur Vorstellungen des Subjects, also auf das Cogito, die Cartesianische Basis, allein zurückgeführt werden müßten.

5) Wir haben es oben als das große Verdienst des Descartes bezeichnet, die Mathematik als die einzig wahre Methode zur Erklärung aller Erscheinungen der Außenwelt, die überall

*) Cartes. Princ. phil. I, 63, 64.

nur auf quantitative Unterschiede zurückgeführt werden müssen, erkannt zu haben. Bekanntlich war Descartes selbst, ebenso wie Leibniz Mathematiker ersten Rangs — die Begründung der analytischen Geometrie genügte allein zu seinem Ruhme. Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß sein Geist, nachdem er sich mit den metaphysischen Principien abgefunden, mit Begierde sich der Physik und Physiologie zuwandte, d. h. der Interpretation des Weltmechanismus nach seinem großartig einfachen Grundgedanken.*) Hier aber waltet überall die strenge Nothwendigkeit, das sichtbare Verhältniß von Ursache und Wirkung.

---

*) Lange (Geschichte des Materialismus I, 203) behauptet sogar, Descartes habe die ganze metaphysische Theorie, an die sich jetzt hauptsächlich sein Name knüpft, nicht für so wichtig gehalten, während er seinen naturwissenschaftlichen und mathematischen Forschungen und seiner mechanischen Theorie aller Naturvorgänge den höchsten Werth beigelegt habe. Ich muß gestehen, ich kann diese Ansicht nicht theilen und sie durchaus nicht in der von Lange zum Beweise angeführten Stelle begründet finden. Die Stelle (Discours de la Méthode I, p. 191 Cousin) lautet: „Obwohl mir meine Speculationen wohl gefielen, so glaubte ich, daß die Anderen auch welche hätten, die ihnen vielleicht mehr gefielen. Sobald ich aber einige allgemeine Begriffe in der Physik erreicht, und bei ihrer ersten Anwendung auf verschiedene besondere Probleme gemerkt hatte, wie weit sie reichten und wie sehr sie sich von den bisher gebräuchlichen unterschieden, so meinte ich damit nicht im Verborgenen bleiben zu dürfen, ohne gegen jenes Gesetz im Großen zu verstoßen, das uns verpflichtet, für das allgemeine Wohl der Menschen, soviel an uns ist, zu sorgen. Denn diese Begriffe haben mir die Möglichkeit gezeigt, Ansichten zu gewinnen, die für das Leben sehr fruchtbringend sein würden, und statt jener theoretischen Schulphilosophie (der Scholastik) eine praktische zu erreichen, wodurch wir die Kraft und die Thätigkeiten des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, der Himmel und aller übrigen uns umgebenden Körper ebenso deutlich als die Geschäfte unserer Handwerker kennen lernen und also im Stande sein würden, sie ebenso, wie diese, zu allem möglichen Gebrauche richtig zu verwerthen und uns auf diese Weise zu Herrn und Eigenthümern der Natur zu machen.“ Was Descartes hier in prophetischem Geiste verkündet, ist buchstäblich wahr geworden. Der hohe Stand der heutigen Naturwissenschaften, die durch sie bewirkte ungeheure Umgestaltung des praktischen Lebens — sie sind nur möglich geworden durch consequente Anwendung des mechanischen Princips. Letzteres aber ist ein philosophischer Gedanke, eine Frucht der Speculation Descartes'. Worauf er sich also in dieser Stelle beruft, das ist das Wort der Schrift: An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Eine Philosophie, die

Noch war die Zeit nicht gekommen, daß der Ursachenbegriff geprüft und zugleich mit der ganzen mathematischen Erkenntniß auf seine wahre Quelle zurückgeführt werden konnte. Der Ursachenbegriff galt als zweifellosester Besitz und die wahre Aufgabe des Denkens schien nur zu sein, überall die entsprechenden Glieder, zu jedem Ding seine Ursache zu finden. Bekanntlich hatte schon im Alterthum Aristoteles Versuche gemacht, die verschiedenen Arten der Ursache zu prüfen und auseinander zu halten, aber auch er gelangte, wie Schopenhauer zeigt *), nicht zum deutlichen Bewußtsein des wichtigen Unterschieds zwischen Realgrund und Erkenntnißgrund. Aber es war doch höchst werthvoll, daß Aristoteles die Sache in Betracht zog und dies erklärt sich dadurch, daß er überall das Wesen der Erkenntniß zu Rathe zog, die Erkenntniß-Theorie für einen wichtigen Theil und Aufgabe der Philosophie hielt. So ist denn auch seine Unterscheidung zwischen Final-Ursachen und causae efficientes (δύο τρόποι τῆς αἰτίας, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης) ein werthvoller Besitz des menschlichen Denkens geblieben, wobei zugleich erkannt wurde, daß nur in den letzteren strenge Necessitirung vorhanden sei. Die Vielheit der Formen, denen Aristoteles wahres Sein zuschrieb und namentlich seine eingehende Beschäftigung mit der organischen Welt, bei der überall die Zweckmäßigkeit obwaltet, erleichterte natürlich diese Betrachtung.

Es scheint, als ob die mathematisch-mechanische Betrachtung der Erscheinungswelt den Geist dazu veranlaßte zu sagen: Es

---

in den Stand setzt, große und wichtige Probleme einfach zu lösen, erhält dadurch eben einen hohen Anspruch auf Wahrheit; sagt er doch selber von den aus seinen Grundprincipien hergeleiteten Erklärungen: Cum experientia maximam effectuum istorum partem certissimam esse arguat, causae a quibus illos elicio, non tam iis probandis quam explicandis inserviunt contraque ipsae ab illis probantur. (De Methodo, circ. fin). Wie unermeßlich war nicht der Einfluß Kants auf alle Wissenschaften! Was hat dagegen das Philosophiren Fichtes, Schellings, Hegels, Herbarts anderes getrieben als — taube Nüsse und eitles Gerede?

*) Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, S. 8.

gibt nur eine Art von Ursache, oder wie die Scholastiker: Non inquirimus an causa sit quia nihil est per se notius (Juarez). Dies liegt in der besonderen Art dieser Erkenntnißquelle, da in der Geometrie, die von der Construction ausgeht, das Entstehen zugleich mit dem Erkennen aus einer Ursache hervorgeht. Die Auffassung der Welt als einer einzigen ausgedehnten und bewegten Substanz gewöhnte das Denken, überall nur zwingende, gleichartige, nicht weiter zu untersuchende Ursachen zu sehen.

So wurde denn die stets ins Auge gefaßte und naturgemäß im Vordergrund stehende mechanische Nothwendigkeit alles Geschehens, sowie die in der Mathematik gleichfalls streng geschlossene Denknothwendigkeit für Descartes und seine Nachfolger, namentlich Spinoza verhängnißvoll, indem die verschiedenen Arten der Ursache confundirt wurden und z. B. der Erkenntnißgrund (ratio) an die Stelle des Realgrundes trat, worüber zahlreiche und frappante Beispiele aus Spinoza von Schopenhauer zusammengestellt sind. *)

Daher wird denn auch jene Art von Nothwendigkeit, die in dem mathematischen Denken obwaltet, geradezu auf alles andere übertragen, also von den mathematischen Constructionen auch auf die Begriffe, die doch einen ganz anderen Ursprung haben, als jene, wohin also der ontologische Beweis und das ens necessario existens zu zählen sind, und als Schlußstein des Systems die mathematische Nothwendigkeit alles Geschehens von Spinoza mit den Worten behauptet, daß es aus der Idee Gottes folge, daß Alles nothwendig so geschehen müsse, wie es geschieht, wie es aus der Natur des Dreiecks in alle Ewigkeit folge, daß seine Winkel gleich zwei Rechten seien. **) Daher auch das Bestreben, die philosophischen Conclusionen in mathematische Form zu kleiden, welche für dieselben gar nicht paßt, wovon zuerst Descartes das Beispiel gab in seinem Anhang zu den Meditationes, ein Beispiel welchem Spinoza folgte, indem

---

*) Loc. cit. p. 12—15.

**) Spinoza Ethic. I, Prop. XVII Schol.

er leider seine Ethik „in die spanischen Stiefel der Propositionen, Demonstrationen, Scholien und Corollarien einschnürte", statt seine Gedanken einfach und naturgemäß darzulegen.

Auch hier schnitt übrigens Descartes die weitere metaphysische Untersuchung, d. h. Herleitung aus dem Selbstbewußtsein, für die mathematischen Wahrheiten ab, indem er diese als aeternae veritates nur dem Willen Gottes zuschrieb: „Ich sage, es war Gott ebenso möglich, zu bewirken, daß es nicht wahr sei, daß die Radien eines Kreises alle gleich sind, als es ihm frei stand, die Welt zu erschaffen." (Epist. I, 110).

Spinoza dagegen hat hier, in offenem Widerspruch gegen seinen Vorgänger, die Rechte der Vernunft energisch vertheidigt indem er sagt: „Man hielt es für gewiß, daß die Urtheile Gottes das menschliche Fassungsvermögen ganz und gar überstiegen: diese Ursache wäre hinreichend gewesen, daß die Wahrheit den Menschen auf ewig verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik, die nicht nach Zwecken, sondern nur nach den Eigenschaften und Besonderheiten der Figuren forscht, ihnen eine andere Norm der Wahrheit erschlossen hätte." *)

Jene Annahme eines einzigen, allgemeinen, strengen Causalnexus, wie er sich in der Erscheinungswelt dem denkenden Geiste darbot, führte nothwendig zu einer einseitigen und ganz falschen Auffassung des geistigen Princips der Welt. Denn obschon in diesem naturgemäß ebenfalls Gesetze und innere Nothwendigkeit herrschen müssen, so sind diese doch ganz anderer Art als die Naturnothwendigkeit. Alles Geistige strebt vielmehr nach Freiheit und erreicht dieselbe in dem Grade, wie es sich mehr entwickelt und vergeistigt, deshalb in der menschlichen Erkenntniß die höchste uns bekannte Freiheit gegeben ist. Hier waren also die unterscheidenden Principien aufzufinden; da diese Prüfung aber nicht geschah, so war eine materialistische, den Geist leugnende Reaction, die nur Naturnothwendigkeit zugab, sowie die spinozistische Verbindung einer streng causal bestimmten, körperlichen und zugleich geistigen Substanz die natürliche Consequenz.

*) Spinoza, Ethic. I, Prop. 36.

Die materialistische Richtung.

Gassendi. Hobbes.
(1592—1655) (1588—1679)

Als die Erneuerer der materialistischen Weltanschauung werden von Lange *) mit Recht Gassendi und Hobbes bezeichnet.

Diese beiden Männer, von denen ersterer den Descartes theilweise bekämpfte, letzterer sich mehr an Bacon anschloß, stehen dennoch unter der mächtigen Wirkung der neuen Gedanken, so daß der von ihnen begründete Materialismus deutlich das Gepräge des Cartesianischen Geistes trägt.

Die Lehren des Epikur und Lucrez wurden von Gassendi wieder hervorgeholt und (mit etwas Christenthum verbrämt, wie es die Zeit und der Stand des katholischen Priesters erforderte) in ihrer einfachen Klarheit dem Aristoteles und der Scholastik entgegengehalten. Gassendi ist der Begründer der modernen Atomenlehre.

Und wie unterscheidet sich denn der moderne Materialismus von den Lehren des Demokrit und Epikur?

Um dieses klar darzulegen, müssen wir nochmals auf den antiken Materialismus und sein Verhältniß zu anderen Systemen, namentlich auf den Gegensatz zwischen Heraklit und Demokrit zurückgehen.

Heraklit betont, wie wir gezeigt, den ewigen Wechsel und Wandel des Einen, welches allen Veränderungen zu Grunde liegt (ὑποκείμενον), er stellt also das Vernunft-Princip, die

*) Geschichte des Materialismus I, S. 223 ff.

Einheit, in den Vordergrund: der Natur, der Erfahrung concedirt er eben nur den ewigen Wandel. Demokrit dagegen faßt die Vielheit, die unendliche Mannigfaltigkeit, also das Naturprincip als das Wesentliche auf; philosophisch, d. h. vernunftgemäß ist bei seinen unendlichen und vielgestaltigen Atomen nur die Einerleiheit ihres Wesens, also die Schwere und Gestalt, aus der alle Verschiedenheit der Erscheinungen und Sinneswahrnehmungen erklärt werden. Bei Demokrit ist das Individuelle wichtigste Voraussetzung, das bei den Eleaten und Heraklit von dem Eins vollständig verschlungen wird. Diesem Gegensatze entspricht es auch, daß Demokrit von den Alten als großer Polyhistor gepriesen wird und sich selber seiner weiten Reisen und des Umfangs seiner Erfahrungen berühmte *), während uns von Heraklit der denkwürdige Spruch: Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει (Vielwisserei belehret nicht den Geist) aufbewahrt ist. Den gleichen Gegensatz werden wir auch in der neueren Philosophie zwischen Spinoza, dem stillen Einsiedler, der sich in den Urgrund des Daseins vertiefte und die Erscheinungswelt und somit auch das Empirische gering achtete, und dem Vertreter des Individualismus Leibniz, dem vielgereisten feinen Weltmann, dem vielbewunderten Polyhistor antreffen.

In der Lehre Demokrits liegt, wie wir bereits oben gezeigt, der erste Ausdruck der mechanischen Naturauffassung. Druck und Stoß der bewegten, d. h. fallenden Atome sind außer der Leere die einzigen, wahren Factoren alles Geschehens. Hier herrscht also eine streng geschlossene Causalreihe mit dem Charakter der Nothwendigkeit, weshalb auch die absolute Necessitirung alles Geschehens im Alterthum, wie auch heute, als wesentliche Eigenthümlichkeit des Materialismus, zugleich auch wohl als ein entwürdigender Eingriff in das was wir als das Höchste in uns finden, unsere Freiheit, unsere Verantwortlichkeit gegolten hat. Es ist aber nur strenge Consequenz des Denkens,

*) Ἐγὼ δὲ τῶν κατ᾽ ἐμωυτὸν ἀνθρώπων γῆν πλείστην ἐπεπλανησάμην ἱστορέων τὰ μήκιστα. Clem. Alex. Strom. I, p. 304.

das nur eine Art von Ursachen anerkennt. Auch darf man nicht verkennen, daß allein jene Nothwendigkeit aller Naturforschung, die stets auf Erscheinungen gerichtet ist und sein muß, die feste Basis gibt: ohne sie wäre nur ein tolles Spiel der Atome, nirgends Gesetzlichkeit.

Was der Entwickelung des Materialismus im Alterthum im Wege stand, war, daß sich die Atomenlehre nicht mit der Mathematik verband und so nicht, wozu sie doch einzig geeignet ist, die Grundlage einer exacten Naturforschung geworden ist. Die physikalischen Erklärungen des Demokrit und Epikur sind zwar oft sehr scharfsinnig und geistreich und erinnern in manchen Punkten an moderne Ansichten, aber sie bleiben in dem Bereich der Hypothesen, weil sie die Beobachtung, das Experiment und die dadurch gewonnene Zahl verschmähen oder nicht beachten. Größere und kleinere Atome, durch Zusammenstoß entstehende Wirbelbewegung oder Seitenbewegungen, feine glatte Seelenatome, die auch in den Poren aller Körper vorhanden sind und von der Oberfläche ausstrahlen, hakenförmige Atome, die sich festklammern u. A. — das sind die einzigen Erklärungs-Principien, die etwas Allgemeines — und das sind doch Gesetze — aus dem Individuellen — denn das sind die Atome — hervorzulocken versuchen.

So geschah es denn, daß das Princip der Nothwendigkeit, das heilsame, werthvolle, vernunftgemäße, sich gleichsam von selber in ein anderes ihm scheinbar entgegengesetztes, das Princip der Zufälligkeit verwandelte — Demokrits ἀνάγκη war zugleich τύχη. *) Und in der That muß diese verzweifelte Verbindung eingegangen werden, so lange in den Zahlen noch nicht feste Punkte gegeben sind, die das Individuelle in das allgemeine Gesetz einordnen, so lange fallende Atome in unaufhörlicher Aufeinanderfolge wohl eine Kette von Ursachen, aber

*) Mit beiden leugnet er andere Ursachen, als causae efficientes, also sowohl das innere, geistige Wirken, wie auch die Zweck- oder Finalursachen. Das darf nicht übersehen werden, es ist der Boden der Naturwissenschaft.

keine allgemeinen Erklärungs-Principien an dem Faden der Causalität darbieten. Wie Tantalus verschmachtend mußte die menschliche Vernunft beim Vorüberrauschen der Erscheinungen sich sagen: „Ich sehe wohl Nothwendiges, aber für mich bleibt es ewig Zufälliges.“

Eine gewaltige Erneuerung und Umgestaltung mußte für die — als Leistung jenes fernen Alterthums immerhin bewunderungswürdige — Atomenlehre eintreten, als sie durch den Empirismus Bacons aus langjähriger Grabesruhe wieder ins Leben gerufen wurde, namentlich aber als sie in dem mathematischen Zeitalter Descartes' als Bundesgenossin sich in erste Reihe stellte gegen die abgestandene Scholastik und das unfruchtbare Spiel mit Begriffen, welche die exacte Forschung fälschten. Von Empirie, Beobachtung und namentlich von dem streng-mathematischen Princip des Descartes befruchtet, sollte der Atomismus die anschauliche Denkform aller künftigen Naturforscher werden und auch den verwickeltsten, flüchtigsten, der Sinneswahrnehmung sich fast entziehenden Erscheinungen eine klare Fassung und Begreiflichkeit verleihen.

Der Begriff der materiellen Substanz, wie ihn Descartes aufgestellt hat, verbindet sich bei Gassendi mit dem Begriffe der Atome. Sie sind das Beharrliche, die Formen das Wechselnde. Ein großer Fortschritt war auch, daß Gassendi die Schwere oder das Gewicht der Atome mit der ihnen eigenen Bewegung identificirt, also schon den so lange bis in unsere Tage herrschenden Irrthum der Imponderabilien beseitigte, die falsche Auffassung des Körpers, wie wir sie bei Descartes finden, rectificirte und das wahre Wesen alles Körperlichen, die Bewegung rein auffaßte. Die Atome sind der Same aller Wesen (von Gott geschaffen und bewegt), aus ihnen haben sich durch Erzeugung und Zerstörung alle übrigen Dinge gebildet und gestaltet, wie sie es noch jetzt fortwährend thun. Alles Entstehen und Vergehen ist nichts als Verbindung und Trennung der Atome. Wenn ein Stück Holz verbrennt, so desagregiren sich nur seine Atome und nehmen als Flamme, Rauch, Asche u. s. w.

andere Verbindungen und Formen an. Man sieht in diesen Anschauungen die Vorbedingungen aller künftigen Physik und Chemie. Von großem Interesse ist es auch, daß Gassendi das Fallen der Körper aus der Attraction der Erde herleitete, daß er aber, ebenso wie Newton, keine actio in distans für möglich hielt, sondern bei allen derartigen Vorgängen wie beim Magnet u. A. eine directe materielle Intervention für nothwendig erklärte, eine Ansicht, die auch noch heute zu lebhaften Controversen Veranlassung gibt, die erst in künftigen, geläuterten Vorstellungen über das Wesen der Schwere zur Ruhe kommen können.

Um auch eine transscendentale Ahnung Gassendis nicht zu übergehen, sei hier noch bemerkt, daß er Zeit und Raum als etwas von der Materie Gesondertes betrachtete, weder Substanz noch Accidens; wo alle Dinge aufhören, dehnt sich ins Unendliche der Raum aus, vor aller Schöpfung war die Zeit und verfloß so gleichmäßig wie heute.*)

Hobbes schränkte den Begriff der Philosophie auf die mathematisch-physikalische Interpretation der Naturvorgänge ein, für ihn ist die ganze Philosophie jenes eine von Descartes umschriebene und abgegränzte Gebiet.

Nach Hobbes ist die Philosophie „die Erkenntniß der Wirkungen oder der Phänomene aus den Ursachen und andererseits der Ursachen aus den beobachteten Wirkungen vermittelst richtiger Schlüsse. Zweck der Philosophie ist, daß wir die Wirkungen voraussehen und sie so zum Gebrauche für das Leben verwenden können.“ Lange bemerkt, daß dieser Begriff des Wortes philosophy im Englischen so eingewurzelt ist, daß er dem, was man in anderen Sprachen darunter versteht, kaum mehr entspricht und der natural philosopher nichts anderes ist als der experimentirende Physiker.

Bewunderungswürdig — und mit dieser Definition der Philosophie als bloßer Naturerklärung in Einklang stehend — ist bei Hobbes die Einsicht in die unendliche Einfachheit des

---

*) Lange, Geschichte des Materialismus I, S. 231.

Verfahrens der menschlichen Vernunft. „Alles Schließen, sagt er, ist Rechnen, und alles Rechnen läßt sich zurückführen auf Addition und Subtraction.“ Mit anderen Worten, vor der menschlichen Vernunft lösen sich alle qualitativen Unterschiede in quantitative auf, es ist überall nur ein mehr oder weniger. Hier ist vollständige Uebereinstimmung mit Descartes.

Damit steht in Zusammenhang, daß er die Täuschung der menschlichen Vernunft durch die Fesseln der Worte durchschaute, wovon wir oben (S. 139 Anm.) ein treffendes Beispiel citirt haben. Von der Copernicanischen Theorie, deren Wahrheit und höchste Wichtigkeit er rückhaltslos anerkannte, sagt er, sie sei im Alterthum in den Schlingen der Worte erdrosselt worden.

Bedeutungsvoll sind auch seine Aeußerungen über die speculative Theologie, sie zeigen, daß ihm die Gränzlinie des Transscendenten vollkommen klar geworden. Der Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen führt nothwendig darauf, eine causa prima, einen letzten Grund aller Bewegung anzuerkennen, allein die Bestimmung seines Wesens bleibt etwas ganz Undenkbares, denn sie widerspricht der Natur des Denkens, das eben im Addiren und Subtrahiren besteht. Hier, wo das Denken aufhört, tritt der religiöse Glaube in seine Rechte ein.

Die Einseitigkeit des Materialismus, d. h. die Uebertragung des mechanischen Ursachenverhältnisses auf Gebiete, wo dem Geiste Rechnung getragen werden muß, tritt uns in den politischen Theorien Hobbes', auf die er selbst den höchsten Werth legte, deutlich entgegen. Man muß die eiserne Consequenz bewundern, mit welcher das streng mechanische Ursachenverhältniß festgehalten, und auch in dem, was wir als das höchste geistige Gebilde zu betrachten gewohnt sind, dem staatlichen Organismus, nur Dynamik und Statik der Einzelkräfte anerkannt wird.

Der Staat entspringt unmittelbar aus dem Atomismus. Es ist merkwürdig, daß Hobbes nicht einmal die geselligen Triebe oder Instincte, wie bei der Ameise, Biene u. s. w. für den Menschen zuläßt, also das ζῶον πολιτικόν des Aristoteles verwirft: Krieg Aller gegen Alle ist der Naturzustand des Menschen. Es scheint,

daß ihm hierbei der Gedanke vorschwebte, daß das Vernunftprincip, das im Staate zur Geltung kommt, etwas viel Höheres sei, als thierische Triebe und daß die absolute Herrschergewalt des Staates, die sein Ideal ist, sich um Sympathien nicht kümmere, sondern nur Jedem sein Recht abwäge, das eben dadurch nur Recht werde, weil die Gewalt ihm zur Seite steht. Denn Recht und Unrecht, Gut und Böse, Tugend und Laster haben an sich keine Bedeutung, sie entstehen erst in der politischen Ordnung, durch den obersten Staatswillen. Der contrat social liegt auch bei ihm, wie bei Rousseau, der ersten Staatsbildung zu Grunde. Ein Jeder sagt zu Jedem: „Ich übertrage auf diesen Menschen oder diese Körperschaft mein Recht, mich selbst zu regieren, unter der Bedingung, daß auch du dein Recht, dich selbst zu regieren, auf die nämlichen überträgst.“ So entsteht aus dem Atomismus die allmächtige Staatsgewalt, der einheitliche Wille, der dem Naturzustand ein Ende macht und das Reich der Vernunft gründet: haec est generatio magni illius Leviathan, vel ut dignius loquar, mortalis Dei. Der Staat straft nur, um sich selbst zu erhalten, Religion oder Furcht vor unsichtbaren Gewalten ist nur Staatsmittel.

Man muß gestehen, daß ein solches positives Rechts- und Gewaltverhältniß, in dem Alles gut, vernünftig, heilig ist, was die Staatsgewalt als solches decretirt, mithin jede Prüfung von höheren Principien als gemeinschädlich untersagt ist, in vollkommener Harmonie mit einer einheitlichen materialistisch-mechanischen Weltanschauung steht, in welcher gleichfalls nichts anderes anerkannt wird, als nothwendige Wirkung realer Kräfte.

So ist denn auch das System Hobbes' der vollendetste Ausdruck eines rigorosen Materialismus. Seine Verwandtschaft mit Descartes zeigt sich auch darin, daß er die Unvollständigkeit des Bacon'schen Empirismus erkannte, und die Thätigkeit des Geistes keineswegs auf Analysiren der sinnlichen Thatsachen beschränkt wissen wollte, sondern mit Descartes annahm, daß überall auch die synthetische Methode angewandt

werden müsse, womit also der Mathematik die ihr gebührende Ehrenstelle in der Erklärung der Naturerscheinungen angewiesen wird.

Nach Hobbes gibt es nur eine Substanz, das ist die Materie, eine immaterielle Substanz ist ein Widersinn. Aber die Materie als solche existirt eigentlich nicht, in Wahrheit existiren nur die Körper — hier ist also Realismus und Individualismus die Eigenthümlichkeit des echten Materialismus. Der Begriff der Materie ist blos durch Abstraction entstanden, es ist der allgemein gefaßte Körper, ein bloßer Name. Die Accidentien des Körpers sind nichts Wirkliches, sondern es ist die Art wie der Körper aufgefaßt wird. Einzig real ist das, was den Raum erfüllt und mit diesem zusammenfällt. Ausdehnung und Gestalt sind die einzigen Eigenschaften, ohne die wir den Körper nicht denken können. Alle übrigen Accidentien, wie Bewegung, Ruhe, Farbe, Härte u. s. w. wechseln. Bei diesem Wechsel ist eigentlich nur Aenderung unserer Sinnesauffassung, das Quantum des Körpers verharrt unveränderlich. Hier werden wir aber beständig durch Worte, jene Rechenpfennige getäuscht, die uns vorspiegeln, wir hätten etwas ganz Verschiedenes vor uns, es sei aus dem Einen etwas ganz Anderes entstanden. Alle Veränderung ist in Wahrheit und Wirklichkeit nichts anderes als Bewegung oder Ortswechsel der Theile des Körpers.

Wir sehen hier die subjective Vorstellung oder den Antheil des Subjects an der Auffassung der Dinge zum erstenmale in dieser Form ausgesprochen, eine Idee, die, durch Descartes möglich geworden, von Locke tiefer begründet, zu der Kant'schen Critik führen wird. Und hierin erhebt sich Hobbes zugleich über den Materialismus, er deutet, ohne es zu ahnen, auf einen festen Punkt, von welchem aus dieser dermaleinst aus den Angeln gehoben und zerstört werden sollte. In der That genügt es, folgende Behauptungen Hobbes' zusammenzustellen, um diese Consequenz als unvermeidlich zu erkennen:

„Die Materie ist nichts Wirkliches, sondern ein aus den Haupteigenschaften der Körper abgezogener Gemeinbegriff. Die Accidentien oder Eigenschaften der Körper sind nichts was

den Körpern an sich oder als solchen zukommt, nichts Objectives, sondern die Arten wie unsere Sinnlichkeit von den Körpern afficirt wird. Auch die Begriffe Substanz und Accidens hängen im Grunde nur von unserer willkürlichen Auffassung und von der sprachlichen Feststellung der Begriffe, d. h. den Worten ab; sie sind durchaus relativ: sagen wir, hier ist ein neues Ding entstanden, so bedienen wir uns der Denkform der Substanz, urtheilen wir dagegen, hier hat der frühere Körper eine andere Eigenschaft angenommen, so bleiben wir innerhalb der Auffassung des Accidens."

Diese wenigen Sätze genügen, um die bewunderungswürdige Geisteskraft des englischen Philosophen, mit der er seiner Zeit weit vorauseilte, uns vollkommen klar zu machen. Die Erkenntniß der Abhängigkeit unseres Denkens von den Worten — deren große Bedeutung auch heute noch von den Meisten verkannt wird — genügte allein, um ihn zum großen Denker zu stempeln. In allen oben angeführten Sätzen sind die Keime und Ahnungen des Kant'schen Idealismus, ja man kann sagen, der Begriff der Substanz ist theilweise schon seiner Realität entkleidet und der Sphäre des Subjects zugetheilt. Hobbes ging nicht weiter darauf ein; ihm schien die Hauptaufgabe der Philosophie der vollendete Realismus, wahrhaft real waren ihm aber nur die Körper und ihre Bewegungen.

So kümmert er sich denn auch bei seiner Darstellung der Empfindung durchaus nicht um das was an der Empfindung Innerliches ist, d. h. nicht um das empfindende Subject, seine einzige Aufgabe ist, auch diese Erscheinungen der Welt in sein System des vollendeten Realismus consequent einzureihen. Alle sinnlichen Empfindungen sind ihm deshalb nur Bewegungen unendlich feiner Theilchen, die auf die Sinnesorgane wirken und nun in dem Organismus eine Gegenbewegung verursachen. Aus diesem Widerstand entsteht das Versetzen der Objecte nach Außen, — ex ea reactione aliquamdiu durante ipsum existit phantasma, quod propter conatum versus externa semper

videtur tanquam aliquid situm extra organum *) — wie einfach klar ist hier das in neuerer Zeit von unendlichem Wortschwall so oft verdunkelte psychologische Problem des Nachaußensetzens unserer Vorstellungen gelöst! Alle sinnlichen Qualitäten gehören also nicht den Dingen an sich, d. h. den Körpern an, sondern sind nur subjectiv. Licht und Schall sind nur Bewegungen kleinster Theilchen, die von uns empfunden werden, und sie können nur empfunden werden, weil sie in uns ebenfalls kleinste Theilchen unseres Organismus in analoge Bewegung versetzen — denn Gleiches kann nur auf Gleiches, Bewegtes nur auf Bewegtes wirken — und nun durch unseren Widerstand, Reaction oder Gegenbewegung auf ein äußeres Object, von dem sie ausgehen, bezogen werden.

Man wird aus dieser Darstellung ersehen, wie Hobbes, obschon er doch dem empfindenden und denkenden Subject so vieles zuschob, also: die sinnlichen, qualitativ verschiedenen Affectionen, das Auffassen der verschiedenen Accidentien der Dinge, die Unterscheidung von Substanz und Accidens, das Analysiren und Trennen, die synthetischen Schlüsse und das Verbinden — wie er an allem diesem gleichgültig vorüberging und alles dieses, wie es scheint, als das Selbstverständlichste von der Welt ansah, während es doch so nahe zu liegen schien, die Frage aufzuwerfen, wieso denn das Subject z. B. dazu komme, die verschiedenen Accidentien der Dinge für ganz wesentliche Eigenschaften derselben, ja sogar für Dinge an sich anzusehen.

Es geschah dies eben in Folge der rigorosen Durchführung des Einen mechanischen Princips, aus dem Alles hergeleitet und erklärt werden sollte. Nur die eine Art von Ursachen wurde anerkannt, die alte Unterscheidung zwischen der phänomenalen und der von der Vernunft gedachten realen Welt wieder hervorgeholt und eben die aus bewegter Materie oder vielmehr bewegten Körpern bestehende Welt, sofern sie durch Zahlen und Mathematik bestimmbar ist, für die w a h r h a f t r e a l e erklärt,

*) De corpore IV, 25.

so daß also die höchste Leistung der Vernunft die Selbsterkenntniß der bewegten Materie sein mußte.

Daß der Geist dieser Lehre von Demokrit und Epikur in direkter Linie abstammt, ist zweifellos, daß er aber zugleich von dem Cartesianischen Geiste mächtig durchdrungen und befruchtet ist und daß er erst dadurch wissenschaftlich zeugungsfähig geworden ist, kann ebensowenig bezweifelt werden.

Der moderne Materialismus ist mathematisch: während im Alterthum Mathematik nur auf Astronomie und eigentliche Mechanik Anwendung fand, hat die neuere Naturforschung dieses Princip als das allein gültige auf alle Naturerscheinungen ausgedehnt, die alle als mechanische Probleme aufzulösen sind, wodurch denn Descartes' prophetische Aeußerung sich bewahrheitet, daß uns die Kräfte ferner Himmelskörper und die Geheimnisse der organischen Natur geradeso verständlich werden könnten, wie die Arbeiten der Handwerker und Mechaniker.

Dadurch tritt denn aber das Gesetz der Nothwendigkeit immer mehr in den Vordergrund, denn in dem Maße wie durch die mathematische Berechnung die geheimnißvollen Bildungen und Wunder der Natur vor dem wissenschaftlichen Auge sich in ihre einfachen Elemente zerlegen und zu bloßen Bewegungsformen werden, in dem gleichen Maße sieht der Geist überall Ordnung und Gesetzlichkeit, das Walten einfacher Naturgesetze, die sich überall und zu allen Zeiten gleich bleiben, und ebenso vermag er seine Causalreihen auszuspannen, daß sie tief in die entlegensten Himmelsräume und in die fernste Vergangenheit eindringend, mit dem Lichte der Erkenntniß das in künftigen Jahrtausenden Geschehende vorauszusehen und das vor vielen Millionen von Jahren, da noch kein menschlicher Athem wehte, kein vernünftiges Wesen die Erde bewohnte, Eingetretene mit Sicherheit zu bestimmen vermag.

So wird Demokrits Zufälligkeit (τύχη) durch die Erkenntniß und für die Erkenntniß immer mehr Nothwendigkeit (ἀνάγκη).

Daß aber diese Nothwendigkeit auch nur in der Erkenntniß sei, das zu durchschauen, war dem größten Geiste vorbehalten, denn dazu bedurfte es des Tiefsinns eines Kant.

Die idealistische Richtung.

Geulinx. Malebranche. Berkeley.
(1625—69) (1638—1715) (1684—1753).

Der Ausgangspunkt der Philosophie des Descartes war durchaus idealistisch, ihr Fortgang durchaus realistisch, der Uebergang von dem Einen zum Anderen war durch die Gottheit vermittelt, fast kann man sagen, gewaltsam erzwungen. Der Schlüssel, den die Gottheit dem Menschen gegeben hat zum wahren Verständnisse der Welt, zu der wahren Erkenntniß, sind die aeternae veritates und darunter sind vor Allem die mathematischen Erkenntnisse zu verstehen. Nur was der Mensch mit Hülfe dieser und auf diese Weise einsieht, clare et distincte intelligit, nur das trägt den Stempel der Gewißheit, Alles übrige ist Sinnentäuschung und dem Zweifel unterworfen.

Wir haben gesehen, wie auf dem Boden der so von Descartes nachgewiesenen Gewißheit der Materialismus sein System aufbaute, ohne sich weiter um die Vorderglieder zu kümmern, durch welche dieser Beweis der Gewißheit aus metaphysischem Grunde geschöpft ist.

Es war vorauszusehen, daß andere Geister sich aufs Neue mit der Prüfung jener Vorderglieder beschäftigen und der idealistischen Grundlage des Cartesianischen Systems einen tieferen und consequenteren Ausbau zu geben suchen würden. Zu diesen Geistern gehören vorzüglich Geulinx und Malebranche.

Man ist gewohnt, bei dem Namen Geulinx sofort an den Occasionalismus zu denken, d. h. jenen Versuch, die von

Descartes geschaffene Kluft zwischen geistigen und physischen Vorgängen auf eine für den menschlichen Geist befriedigendere Weise zu überwinden. Denn der gegenseitige Einfluß (influxus physicus) bleibt auch bei der Annahme göttlicher Beihülfe unbegreiflich. So blieb nichts übrig, als Gott selbst zum wahren Urheber aller geistigen und körperlichen Veränderungen zu machen. Bei Gelegenheit des leiblichen Vorganges ruft Gott in meiner Seele die Vorstellung hervor, bei Gelegenheit meines Willensentschlusses verursacht Gott in meinem Körper die entsprechende Bewegung.

Viel bedeutender ist jener interessante Denker aber durch seinen Versuch, auf Cartesianischer Grundlage eine neue Erkenntnißtheorie aufzubauen und namentlich Manches, was Descartes nur durch seinen Recurs an die Gottheit erklären zu können geglaubt hatte, direkt aus der von Descartes aufgefundenen ersten Quelle, dem Selbstbewußtsein, herzuleiten. *)

Wie Platon seine Ideen, so hatte Descartes die mathematischen Wahrheiten, auf denen alle klare und deutliche Erkenntniß beruht, einzig und allein aus dem Willen der Gottheit abgeleitet. Das durch mathematische Begriffe ermöglichte reine Denken, das der sinnlichen Vorstellung (imaginatio) entgegengesetzt wird, bedient sich jener Begriffe, weil es die Gottheit so angeordnet hat. Wir könnten auch in Bezug auf unsere sichersten Erkenntnisse, z. B. daß $2 + 3 = 5$ sei, der übernatürlichen Täuschung eines böswilligen Geistes unterliegen.

Wie man nun gegen die Realität der platonischen Ideen mit Recht geltend machte, daß dieselben in einem Verhältnisse der Ueber- und Unterordnung stehen, so wies Geulinx in Bezug auf die mathematischen Begriffe darauf hin, daß dieselben in einem logischen Zusammenhange stehen, dergestalt, daß einer aus dem anderen hergeleitet werden kann, woraus folgt, daß sie aus der Natur unseres Denkens und nicht anderswoher geschöpft

*) Vergl. Eduard Grimm: Arnold Geulinx' Erkenntnißtheorie und Occasionalismus. Jena 1875.

sein können. Es gibt gewisse Wahrheiten, an denen kein Wille der Gottheit etwas ändern kann, z. B. daß A = A ist. Solche Wahrheiten werden bei der mathematischen Beweisführung immer zu Grunde gelegt. Die Unwahrheit des Satzes, daß 2 + 3 = 5 sei, behaupten, heißt behaupten, daß die Summe von 2 und 3 nicht gleich der Summe von 2 und 3, also, daß A nicht gleich A sei, die Möglichkeit, daß die Radien eines Kreises nicht einander gleich seien, (s. oben S. 145) zugeben, heißt zugeben, daß die gerade Linie, durch deren Drehung um einen Endpunkt der Kreis entsteht, nicht sich selber gleich sei. Solche Wahrheiten gehen dem Willen Gottes voraus; sie folgen aus seiner Natur und seinem Intellect. „Diese Wahrheiten," sagt Geulinx, „haben ihren Sitz in unserem Verstande, soweit unser eigener Verstand mit dem göttlichen in Verbindung steht, wenn wir dieselben in Gott und auf diese Weise Gott betrachten." Hier wird also offenbar die Ursprünglichkeit der angeborenen Begriffe nicht erst aus dem Willen Gottes, sondern aus der Natur des Erkenntnißvermögens hergeleitet und das war ein großer Schritt nach vorwärts.

Auch in Betreff der Definition des Körpers, deren Schwäche bei Descartes wir hervorgehoben haben, suchte Geulinx zu größerer Klarheit zu gelangen. Wenn Raum und Körper ihrem Wesen (extensio) nach Eins sind, wie können sie sich unterscheiden? Wie können sie andererseits identisch sein, da der Raum doch unendlich und untheilbar, der Körper stets endlich und theilbar ist? Es muß ein gewisser Vorgang in meiner Denkthätigkeit sein, vermöge dessen ich aus dem Begriffe des Raumes, der die nothwendige Voraussetzung ist, den Begriff des Körpers als eines modus der angeborenen Vorstellung des Raums erzeuge. Es geschieht durch eine Art von Abstraction, welche zu definiren Geulinx für unmöglich erklärt.

Nicht minder finden sich über das Wesen des Bewußtseins schöne Bemerkungen bei Geulinx. Alle Definitionen, die man von den geistigen Vorgängen geben möchte, verdienen nicht diesen Namen, sondern sie geschehen im Grunde nur durch einen Tropus,

eine Metapher oder einen Vergleich. „Quid sit amor, dici non debet; res ea nobis per conscientiam et intimam experientiam quam notissima est. Et id generatim obtinet in iis omnibus, quae ad cogitationes nostras, ad intellectum atque sensum, voluntatem item et animi affectus pertinent; haec enim omnia nobis, ut dixi, per conscientiam notissima sunt, nec possunt unquam definitione ulla declarari.“ *)

Sogar eine Vorahnung der Schopenhauer'schen Lehre, daß das, was sich für unsere Vorstellung äußerlich bewegt, innerlich Wille ist, findet sich bei Geulinx: „Haec actio (qua membra nostri corporis movemus) nihil aliud est quam volitio, sentimus nempe et clarissime nobis conscii sumus, hoc solo membra nostra moveri (in quorum scilicet motibus imperium habemus) quod moveri ea velimus, licet interim ignari simus quo modo motus ille fiat.“ Hier tritt also der Occasionalismus ganz zurück, der sich sonst auf die falsche Voraussetzung stützt, daß nur der eine Thätigkeit ausüben kann, der vollkommen einsieht, wie dieselbe zu Stande kommt, wodurch also Gott als der summus opifex rerum eingeführt wird.

Recht ansprechend ist es auch, daß Geulinx zum erstenmale wie es scheint unter allen Philosophen die Rechte der bisher so sehr geschmähten, gelästerten und zur Dienstmagd oder zum reinen Nichts degradirten Sinnlichkeit, welcher immer die vornehme Vernunft-Erkenntniß, als das allein Wahre und Gültige, entgegengesetzt wurde, zu vertheidigen sich veranlaßt sah: „Welche Welt die an sich wahre sei, die Welt des reinen Denkens oder die der sinnlichen Wahrnehmung, darüber kann kein Zweifel sein. Welche aber von beiden ist die schönere, ehrwürdigere? In jener Welt, welche als die wirklich existirende die Gelegenheit bietet zur Entstehung der andern, finde ich nur wenig Eigenschaften; die einzige Veränderung ist die Bewegung. Wie ganz anders die Welt unserer Sinne! Hier schaue ich das Licht der Sonne, blau wölbt sich der Himmel über mir, in bunter Farbenpracht

---

*) Eduard Grimm loc. cit. p. 14.

prangen die Blumen; ich lausche auf das Rauschen des Meeres, auf das Säuseln in der Luft, auf das Toben des Sturmes. Kein Zweifel, diese Welt ist die schönere, die eines göttlichen Urhebers würdigere. Mit Bewunderung schauen wir auf Gott, der in unaussprechlicher Weise bei Gelegenheit der körperlichen Bewegung diese Welt in uns hervorzaubert; mit noch größerer Bewunderung schauen wir zu ihm auf, wenn wir den Zauber spüren, der diese gottgeschaffene Natur durchzieht. Die Welt der Begriffe gleicht einer trockenen Abhandlung; die Sinnenwelt dagegen einem phantasiereichen Gedichte." (Phys. vera, Einleitung.) *)

Von ganz besonderer Wichtigkeit aber sind Untersuchungen, die Geulinx anstellt, bei denen er sich, man darf wohl sagen, der Kant'schen Auffassung der Erkenntnißprobleme nähert. Dahin gehört vor Allem die Frage ob es eine Erkenntniß der Dinge unabhängig von den Formen unseres Denkens geben könne, d. h. nach Kant'schem Ausdrucke der Dinge wie sie an und für sich sind. Eine solche Frage, zum erstenmal ausgesprochen, athmet den ganzen Geist der modernen Philosophie. Die Antwort, welche Geulinx auf diese Frage gibt, lautet:

„Was wir auch denken und urtheilen — denn das Urtheil ist die Seele des Denkens — wir brauchen ein Subject und Prädicat. Das Subject muß durch eine innere Grund-Thätigkeit unseres Geistes, die nicht weiter definirt werden kann, als ein Seiendes (ens) aufgefaßt werden. Ich fasse dieses so betrachtete Ding als Einheit, indem ich seine Theile zusammenschließe, das Ding selbst aber von allem Uebrigen ausschließe. Dem Dinge z. B. dem Tische an sich kommt die Einheit nicht zu, sie vollzieht sich nur in unserem Geiste (totatio). Ferner müssen wir dem Subjecte ein Prädicat beilegen, d. h. wir müssen etwas von ihm aussagen. Jedes Subject wird nur dadurch zum Subject, daß es als (ens) seiend aufgefaßt wird, dies ist die nota subjecti. Wenn wir einem Adjectiv diese nota beilegen, wird es Subject: das Gute, das Süße. Wenn wir einem

*) Eduard Grimm loc. cit. p. 48.

Substantiv diese nota entziehen, wird es Prädicat (der Mann ist Richter). Die große Frage über Substanz und Accidens reducirt sich also auf die grammatische Unterscheidung zwischen Substantiv und Adjectiv." Auch diese Einsicht in die Abhängigkeit unseres Denkens von der Sprachform verräth einen sehr tiefen Einblick in das Wesen der Erkenntniß.

„Wie kommt es nun", fragt Geulinx, „daß gewisse Eigenschaften vorwiegend durch Substantive, andere durch Adjective bezeichnet werden?" Dieser Unterschied scheint ihm daher zu kommen, daß dem Volke gewisse Dinge mehr fest und dauernd erschienen, wie z. B. der Körper, andere mehr fließend und vergänglich, wie z. B. Wärme und Kälte, Licht und Finsterniß, Farben und Töne. „Aus dem Feststehenden bildete man ursprünglich Substantive oder Substanzen; aus dem Fließenden und Vergänglichen die Adjective oder Accidentien. Diese ganze Unterscheidung aber rührt von der sinnlichen Wahrnehmung her, und weil diese fast immer den menschlichen Geist gefangen hält, so schlichen sich diese Unterschiede auch in unser Denken ein, und unser Denken hielt dieselben für an sich bestehend. So scheint z. B. der sinnlichen Wahrnehmung nichts fester als der Körper; der Geist aber entzieht sich ganz ihrem Blicke. Wir dürfen uns deshalb nicht wundern, daß es Leute gegeben hat, welche die Seele nur als Accidens des Körpers gelten ließen und den Menschen als ein corpus animatum rationale bezeichneten." *)

Was ich oben von Hobbes gerühmt habe, daß er den wahren Quell und die wahren Formen des Denkens in der Sprache vermuthete, das gilt also in noch höherem Grade von Geulinx. Erst unserem Zeitalter, dem Jahrhundert der Riesenfortschritte der vergleichenden Sprachforschung ist es beschieden, die unermeßliche Bedeutung des Sprachstudiums für alle wahre und gesunde Philosophie zu erkennen. Verehren wir also in Bewunderung die ersten Verkünder des noch kaum dämmernden Morgens. Geulinx benutzte die neue Erkenntniß, um die zahl-

*) Eduard Grimm loc. cit. p. 61.

reichen Kategorien und versteinerten Begriffe der Scholastik aus dem Felde zu schlagen. Die beiden wahren Denkformen, auf die er alle zurückführt, sind die von Substantiv und Adjectiv, von Subject und Prädicat. Er sagt mit ausdrücklichen Worten: „seine Gegner (die peripatetischen Metaphysiker) würden allerdings unwillig darüber sein ihre so hoch gepriesene Metaphysik als *reine Grammatik* sich entpuppen zu sehen. Aber sie brauchen sich dieser Wissenschaft nicht zu schämen. Ist doch gerade die Grammatik eines Philosophen am würdigsten; denn sie *ist die Wissenschaft der ersten und allgemeinsten Formen des Denkens.*" *)

Aus diesen Prämissen beantwortet sich die Hauptfrage nach der Möglichkeit einer Erkenntniß außerhalb der Formen des Denkens von selbst. Jede Erkenntniß muß von Dingen etwas aussagen; dazu müssen sie in Worte gekleidet werden. Sobald aber der Verstand irgend ein Ding als ein Etwas auffaßt, hat er schon eine Form seines Denkens, das Subject, auf dasselbe übertragen. Ebenso muß das Prädicat und die Copula eintreten, damit sind wieder zwei Formen der Geistesthätigkeit auf das Ding angewandt. Mit anderen Worten: Außerhalb der Formen unseres Denkens ist keine Erkenntniß von Dingen möglich.

Ueber der Sinnlichkeit steht die Vernunft. Wenn wir Dinge unabhängig von der sinnlichen Wahrnehmung erkennen können, so ist dies dadurch möglich, daß ein höheres Vermögen, die Vernunft, uns diese Dinge darbietet. Gäbe es ein noch höheres Vermögen als die Vernunft, so könnten wir alle Erkenntnisse der Vernunft gerade wie die der Sinnlichkeit verwerfen und uns auf dieses höchste Vermögen stützen. Es gibt aber kein solches Vermögen, wir müssen also die Dinge in den Denkformen unserer Vernunft auffassen. Darum können wir die *Dinge nicht an sich* erkennen.

Diese Einsicht selbst aber ist werthvoll und wird uns vor

*) Loc. cit. p. 63.

vielem Irrthum bewahren. Wenn ich einen Stab im Wasser gebrochen sehe, so ist dies kein Irrthum. Dieser beginnt erst, wenn ich behaupte, die Wirklichkeit entspreche dieser sinnlichen Wahrnehmung. So irrt der Mensch nicht, so lange er die Dinge in den Formen seines Denkens auffaßt; er irrt erst dann, wenn er diese Formen den Dingen an sich zuschreibt. Die Dinge in diesen Formen auffassen ist eine Nothwendigkeit, der sich auch der Weiseste nicht entziehen kann; des Urtheils aber, daß diese Formen den Dingen an sich zukämen, kann er sich enthalten und darin wird zuletzt alle Weisheit bestehen. *)

Wir sehen hier also ein würdiges Vorspiel der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft; die nämliche Klarheit und Besonnenheit, die gleiche Methode, die gleiche Einsicht, daß aus der Vernunft alle menschliche Wahrheit und Gewißheit herzuleiten, daß die Aufgabe der Philosophie sei, die Gränzbestimmungen dieses Vermögens festzustellen, daß die menschliche Erkenntniß nicht zu den Dingen an sich gelangen könne.

Geulinx beschränkt seine Kritik auf die Formen des Urtheils; diese Formen sind auch ihm an sich leer und inhaltlos. Die angeborenen Begriffe läßt er daneben bestehen, diese sind für ihn durchaus substantiell. Daher behauptet er wiederholt, wenn wir auch nur in den Formen des Denkens erkennen können, alles in diese Formen verwandeln müssen, so sind darum doch Geist und Körper für sich bestehende Gegenstände, Substanzen. Man sieht hier deutlich, wie tief der Abgrund ist, in welchen der Geist Kants noch hinabtauchen mußte, um die Wahrheit heraufzuholen.

Ueber Malebranche können wir uns kürzer fassen. Auch er war ein tiefsinniger Geist, auf welchem der unvermittelte Gegensatz der beiden Substanzen, wie ihn Descartes aufgestellt hatte, schwer lastete. Auch er verwarf den ihm unmöglich scheinenden influxus physicus, da niemals ein Geist auf Materie, noch Materie auf Geist wirken könne. Schopenhauer bemerkt mit Recht,

---

*) Loc. cit. p. 66.

daß er dabei gar nicht in Betracht zog, daß der influxus physicus bei der Schöpfung und Leitung der Körperwelt durch Gott, der doch ein Geist ist, schon angenommen werde.

Malebranche's Versuch, den Gegensatz auszugleichen, ist mehr von platonischem als von dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Geiste inspirirt. Er fragt: Wie kommt der Geist zu den Ideen von körperlichen Dingen, von einer unabhängig von ihm existirenden Außenwelt? Denn es ist gewiß, daß was die geistige Natur auffaßt, auch nur geistiger Art, nur Bewußtseinsformen sein können: Materielles vermag nie auf Immaterielles zu wirken. Und außerdem könnte die unendliche Mannigfaltigkeit der bewegten Materie in ihrem Vorüberjagen doch nur ein Chaos von Sinneseindrücken, aber keine Erkenntniß zur Folge haben. Was ist nun also die Ursache, daß die Seele den Ideen Realität zuschreibt, daß die Realität in Form von Ideen in die Seele einzieht? Deutlich ist hier die Auffassung Platons mit der Cartesianischen Beschränkung auf das subjective Bewußtsein und die beiden einzigen Substanzen Grundgedanke.

Malebranche versucht die Lösung, indem er die substantia cogitans außerhalb des Zusammenhangs mit der materiellen Welt als ein Ganzes ins Auge faßt. Denn so gut die substantia extensa im Raume allgegenwärtig in steter, unlöslicher Beziehung des Aufeinanderwirkens der Körper steht, ebenso muß ein inniger unausgesetzter Zusammenhang von Ursache und Wirkung alle Geister mit der causa prima, also mit der Gottheit verbinden.

Die Gottheit ist also die absolute, intellectuale Substanz, das denkende Princip, das alle Ideen in sich trägt und befaßt, das alle Dinge in ihrer Wesenheit erschaut und erkennt. Die menschliche Seele vermag nur durch dieses Medium der Erkenntniß zu den Ideen der Dinge und damit auch zu der Auffassung der Außenwelt zu gelangen. „Nous voyons tout en Dieu" und „Gott ist der Ort der Geister."

Man sieht hier nicht nur die Verwandtschaft mit Platon, sondern auch das ehrliche Bestreben, von Cartesianischen Vor-

aussetzungen aus zu einer consequenten und befriedigenden Lösung zu gelangen. Dabei wird in einer für die christliche Ueberzeugung Malebranches gefährlichen Weise der Individualismus der Geister von dem absoluten, geistigen Urgrund, der Gottheit verschlungen; der hier betretene Weg führte, weiter verfolgt, nothwendig zum Pantheismus.

Ueberhaupt ist zu bemerken, daß nach den von Descartes vorangestellten Principien der Pantheismus nicht wohl zu vermeiden war. In dem Maße, wie sich der Begriff der Substanz erweitert und immer mehr alles Wirkliche umfaßt, erlangt er eine Einheitlichkeit des Wesens, die wohl noch ein gegenseitiges Sichbedingen seiner Theile, für sich selbst aber eine völlige Unbedingtheit postulirt, aus der dann alles Uebrige, als aus der causa prima, mit Nothwendigkeit resultirt.

Uebrigens kehrt die Ansicht Malebranches auch in der Lehre Spinozas wieder und ist dort, wie wir sehen werden, Ursache, daß der sonst so tiefe Denker sich in ein Labyrinth verirrt, aus dem er keinen Ausweg mehr findet, vielmehr in Dunkelheit und Verworrenheit sich verliert. Er sagt nämlich in der 5. Proposition des zweiten Theils der Ethik, daß das formale Sein der Ideen seine Ursache einzig und allein in Gott habe, sofern dieser als ein denkendes Wesen, keineswegs aber sofern er unter einem anderen Attribut aufgefaßt werde. „Das heißt", fügt er erklärend hinzu, „sowohl die Ideen der Attribute Gottes, als auch die Ideen der Einzeldinge haben nicht die Ideata, also die vorgestellten Dinge, zur Ursache, sondern nur Gott, insofern er ein denkendes Wesen ist." Dieses ist also ganz der Gedankengang Malebranches: Nous voyons tout en Dieu.

Die Bestrebungen der beiden genannten Denker, den idealistischen Standpunkt mit dem realistischen zu versöhnen, scheiterten ebenso, wie die Erklärung des Descartes: es gibt eben kein Mittel, das von vornherein in der Idee als sich ausschließend Angenommene nachmals wieder in der Idee zur Einheit zu verbinden; es bleibt eben stets in letzter Instanz nur die Zuflucht zur Gottheit, welche alles Unmögliche möglich macht.

Immerhin haben Geulinx und Malebranche gesucht, es der Gottheit leichter zu machen, ihr weniger Unmögliches zuzumuthen, d. h. also Manches auf Rechnung des menschlichen Bewußtseins, des Erkenntnißvermögens zu schreiben. Sie waren insofern consequentere Cartesianer als Descartes selbst, sie schritten den von diesem mit so erstaunlicher Kühnheit zuerst betretenen Weg eine gute Strecke weiter und bogen erst an einer entfernteren Stelle wieder ein, um auf übernatürlichem Wege den Zusammenhang der geistigen mit der materiellen Welt zu erklären. Der Weg, den sie gingen, war der des Idealismus, sie gingen ihn aber beide nicht zu Ende, dies that ein anderer Denker, den wir hier wegen seines Zusammenhangs mit den Vorgenannten anschließen, obschon er später lebte und Spinoza, Locke und Leibniz ihm vorausgegangen waren, theilweise auch sein Denken beeinflußten. Dieser Denker ist Bischof Berkeley.

Schopenhauer sagt *): „Berkeley, wenngleich später und schon mit Kenntniß Lockes, ging auf dem Wege der Cartesianer consequenter weiter und wurde dadurch zum Urheber des eigentlichen und wahren Idealismus, d. h. der Erkenntniß, daß das im Raume Ausgedehnte und ihn Erfüllende, also die anschauliche Welt überhaupt, ihr Dasein als ein solches schlechterdings nur in unserer Vorstellung haben kann und daß es absurd, ja widersprechend ist, ihm als einem solchen noch ein Dasein außerhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subject zuzuschreiben und demnach eine an sich selbst existirende Materie anzunehmen. Dieses ist eine sehr richtige und tiefe Einsicht, in ihr besteht auch seine ganze Philosophie. Das Ideale hat er getroffen und rein gesondert, aber das Reale wußte er nicht zu finden, bemüht sich auch nur wenig darum und erklärt sich nur gelegentlich, stückweise und unvollständig darüber. Gottes Wille und Allmacht ist ganz unmittelbar Ursache aller Erscheinungen der anschaulichen Welt, d. h. aller unserer Vorstellungen. Wirkliche Existenz kommt nur den er-

---

*) Parerga und Paralipomena I, S. 14.

kennenden und wollenden Wesen zu, dergleichen wir selbst sind, diese also machen neben Gott das Reale aus. Sie sind Geister, d. h. eben erkennende und wollende Wesen; denn Wollen und Erkennen hält auch er für unzertrennlich. Er hat mit seinen Vorgängern auch das gemein, daß er Gott für bekannter als die vorliegende Welt und daher eine Zurückführung auf ihn für eine Erklärung hält. Ueberhaupt legte ihm sein geistlicher, sogar bischöflicher Stand zu schwere Fesseln an und beschränkte ihn auf einen beengenden Gedankenkreis, gegen den er nirgends anstoßen durfte: daher er denn nicht weiter konnte, sondern in seinem Kopfe Wahres und Falsches lernen mußte sich vertragen, so gut es gehen wollte. Dies läßt sich sogar auf die Werke aller dieser Philosophen — mit Ausnahme des Spinoza — ausdehnen."

Man kann die Sache auch folgendermaßen darstellen: Der höchste apriorische Begriff war für Descartes das Seiende, die Substanz. Er stellte keineswegs den Gegensatz zwischen Denken und Sein, woraus die heilsame Unterscheidung zwischen dem gedachten und dem realen Sein hervorgeht, auf, sondern den zwischen dem Denken oder Bewußtsein und der körperlichen Ausdehnung; beiden schrieb er ganz gleichmäßig das S e i n zu, daher seine substantia cogitans und extensa. Auf diesem Standpunkte blieben auch seine beiden Nachfolger Geulinx und Malebranche. Berkeley war der erste, der an der Realität der ausgedehnten und körperlichen Substanz zweifelte, vielmehr Alles auf das Gebiet des Geistes verlegte und daher alle Vorstellungen von äußeren Gegenständen für bloße Producte oder auch Functionen des letzteren erklärte. Dieses aber ist der wahre Idealismus, die consequente Durchführung der Cartesianischen Grundwahrheit. Damit war auch der Cartesianische Dualismus überwunden, indem an seine Stelle H e n i s m u s trat, d. h. es wurde nur e i n e Art von Substanz angenommen.

Die heilsame Wirkung des Berkeley'schen Gedankengangs, sowie andererseits seine Schwächen und Einseitigkeiten lassen sich leicht überblicken. Die Vorzüge sind:

1) Es wurde der Begriff der Substanz wenigstens auf der einen Seite vollständig vernichtet, indem mit Recht darauf hingewiesen wurde, wie falsch und trügerisch der Schluß sei, wenn man von Vorstellungen und Affectionen des Bewußtseins auf wirkliche Dinge, die außerhalb des Bewußtseins existirten, concludirte und diesen sofort die gleiche Realität zuschrieb. Die schwere Last des aus der Scholastik überkommenen Substanzbegriffs, mit der wir Descartes und seine Nachfolger sich schleppen sehen, war wenigstens um die Hälfte erleichtert.

2) Es war das Hauptgewicht dahin gelegt, wovon immer ausgegangen werden muß, wenn zu sicheren Resultaten gelangt werden soll und wohin der Cartesianische Tiefsinn zuerst die moderne Philosophie verwiesen hatte, nämlich in das Bewußtsein, den denkenden Geist. Eine Kritik der Vorgänge in diesem Bewußtsein konnte schließlich dahin führen, zu erklären, wieso und mit welchem Rechte dieses Bewußtsein zugleich mit seinen Vorstellungen diesen entsprechende äußere Gegenstände statuirt. So darf also Berkeley gleichfalls als ein Vorgänger Kants bezeichnet werden.

Nicht minder augenfällig ist die Einseitigkeit dieser Theorie. Indem Berkeley das Bewußtsein Alles aus sich selbst schaffen, gewissermaßen aus seiner eigenen Substanz herausspinnen läßt, wird der Erfahrung Thür und Thor verschlossen. Das Wachsen und Werden der Vorstellungen, die sich selber widersprechen, sich gegenseitig bekämpfen und aufheben, und doch sämmtlich den Anspruch erheben, einer außer uns seienden Wirklichkeit mehr oder minder zu entsprechen — alles dies wird vollkommen unverständlich und unbegreiflich. Um sich zu retten, muß auch Berkeley, wie alle seine Vorgänger, seine Zuflucht zur Gottheit nehmen, welche der wahre Urheber aller geistigen Vorgänge ist, welche demnach alle jene Vorstellungen in uns hervorruft und in geordneter Weise folgen läßt. Der einzige Unterschied von der Lehre Geulinx' und Malebranches ist demnach, daß bei diesen die Welt der Materie, die wir uns durch Gottes Bei-

hülfe als wirklich vorstellen, auch wirklich vorhanden ist, während sie für Berkeley nur ein Phantasma ist.

Berkeleys Theorie ist der direkte Gegensatz zum Materialismus. Wie dieser die Materie als die einzige ansichseiende Realität annimmt, so Berkeley den Geist, das Bewußtsein. Das Sein der Materie besteht nur im Vorgestelltwerden. Esse = percipi. Es ist nun nicht zu leugnen, daß wenn die Wahl zwischen den beiden Extremen allein gelassen wäre, die Ansicht Berkeleys im Geiste des Descartes und der modernen Philosophie den größeren Anspruch auf Wahrheit hätte, denn das Bewußtsein ist das unmittelbar Gegebene und Gewisse.

Und doch wird auch Berkeley dem wahren Ausgangspunkt der Cartesianischen Philosophie, der in dem bewußten Ich, dem denkenden Subject liegt, untreu. Es ist der Substanzbegriff, dessen Unhaltbarkeit nach der einen, materiellen Seite er nachgewiesen hat, der nun von der anderen, geistigen Seite sein Denken gefangen nimmt und es zu ganz unlogischen Schlußfolgerungen nöthigt. Denn wenn das wahre Sein nur im Percipi gelegen ist, mit welchem Rechte kann mein denkendes Bewußtsein andere von mir unterschiedene Wesen annehmen, die gleich mir denken, vorstellen und wollen? Wie kann ich diesen, wie kann ich der Gottheit wirkliche Realität zuschreiben, da ich doch von ihrem Dasein gleichfalls nur durch mein Denken, meine Vorstellung Kunde erhalte? Müssen wir nicht die strenge, unnachsichtliche Consequenz, daß alle Vorstellungen des Subjects nur innerhalb des Bewußtseins dieses Subjects Realität haben auch auf das Dasein dieser geistigen Wesen anwenden? Muß nicht der bekannte Ausspruch des tiefsinnigen, mystischen Dichters als eine vollgültige Wahrheit anerkannt werden:

> Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
> Werd' ich zu nicht, er muß von Noth den Geist aufgeben.
>
> (Angelus Silesius.)

Immerhin bleibt es das große Verdienst Berkeleys, daß er zuerst von Allen die Grundwahrheit des Idealismus ausgesprochen hat, welche Schopenhauer im Eingange seines Haupt-

werkes (Welt als Wille und Vorstellung) folgendermaßen formulirt:

„Die Welt ist meine Vorstellung“ — dies ist eine Wahrheit, welche in Bezug auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt, wiewohl der Mensch allein sie in das reflectirte, abstracte Bewußtsein bringen kann: und thut er dies wirklich, so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgibt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist. Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese .....; das Zerfallen in Object und Subject ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstract oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen anderen unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig als diese, daß Alles, was für die Erkenntniß da ist, also diese ganze Welt nur Object in Beziehung auf das Subject ist, Anschauung der Anschauenden, mit einem Worte, Vorstellung.“

„Neu ist diese Wahrheit keineswegs. Sie lag schon in den skeptischen Betrachtungen, von welchen Descartes ausging. Berkeley aber war der erste, welcher sie entschieden aussprach; er hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst um die Philosophie erworben, wenngleich das Uebrige seiner Lehren nicht bestehen kann.“

Die monistische Richtung.

Spinoza (1632—1677).

Wir haben gesehen, wie der unausgeglichene und unausgleichbare Cartesianische Dualismus nach seinen beiden Richtungen hin zum Henismus geführt hat, indem man entweder nur der Materie, der substantia extensa oder dem Geiste, der substantia cogitans das Recht zu existiren, zuerkannte, die andere Seite aber entweder ignorirte oder mit Gleichgültigkeit behandelte, also z. B. den Geist als zufällige Affection der Materie oder die Körperwelt als ein Erzeugniß des denkenden Bewußtseins annahm.

Der Materialismus bettete sich behaglich auf dem von Descartes ihm bereiteten Lager der streng causalen, mechanischen Weltanschauung und ließ sich aus seiner Ruhe nicht aufscheuchen durch die erschreckende Gewißheit, daß Materie, Ausdehnung, Zahl, Ursache, kurz die ganze so reale und palpable Außenwelt das empfindende und denkende Bewußtsein zur nothwendigen Voraussetzung hat und ohne dieses für den Menschen gar nicht vorhanden wäre.

Wenn einmal bei wirklichen, ernsthaften Denkern diese Wahrheit sich unabweisbar aufdrängte, dann versuchten sie in verzweifelter Anstrengung aus ihrem einzig anerkannten Princip einen gewaltsamen Vorstoß nach dem Jenseits, wobei es ihnen natürlich nicht anders ergehen konnte, als dem Erzlügner Münchhausen, der sich mitsammt seinem Pferde an seinem eigenen

Haarschopf aus dem Moraste zu ziehen versuchte. Unter diese unmöglichen Versuche gehört z. B. die von Hobbes aufgestellte Frage (die Lange* mit gesperrter Schrift druckt und auch in verschiedenen Variationen wiederholt), die von ihm als eines der wichtigsten und höchsten Probleme der menschlichen Erkenntniß bezeichnet wird:

Welche Art von Bewegung kann es sein, welche die Empfindung und Phantasie der lebenden Wesen hervorbringt?

Man könnte ebenso gut fragen: Wie viel Denken und Phantasie

---

*) Geschichte des Materialismus I, S. 237. Vgl. die oben S. 38 Anm. angeführte Stelle. So oft Lange der Meinung Ausdruck gibt, es könnten die Denk- und Empfindungsvorgänge als „ein Specialfall aus der allgemeinen, mechanischen Naturnothwendigkeit erklärt werden", verfällt er jener materialistischen Selbsttäuschung. Doch muß anerkannt werden, daß der treffliche Denker an sehr vielen, ja den meisten Stellen die unergründliche Schwierigkeit des Problems vollkommen erkennt und auch die Wege andeutet, auf denen es gelöst werden müsse. Freilich fehlte ihm die Entschlossenheit, diese Wege zu wandeln. So sagt er in bitterem Tadel gegen Aristoteles, der seine Formen in transscendenter Weise zu Ursachen der Bewegung erhoben und damit jede Naturforschung in der Wurzel verdorben habe, während Demokrit sich gehütet hätte, diese in die Tiefe der Metaphysik führende Seite weiter zu verfolgen: „Hier bedurfte es erst der Kant'schen Vernunftkritik, um einen ersten schwachen Lichtstrahl (!) in den Abgrund eines Geheimnisses zu werfen, das nach allen Fortschritten der Naturerkenntniß doch heute noch so groß ist, als zu den Zeiten Demokrits" (Geschichte des Materialismus I, S. 19). Ein recht crasser Ausdruck jenes materialistischen Vorurtheils sind auch die Worte Dubois-Reymond's in seiner sonst trefflichen Schrift (Gränzen des Naturerkennens): „Die Descendenztheorie im Verein mit der natürlichen Zuchtwahl, drängt dem Forscher die Vorstellung auf, daß die Seele als allmähliches Ergebniß gewisser materieller Combinationen entstanden sei." Um die Rathlosigkeit dem der menschlichen Natur scheinbar eingeborenen Dualismus gegenüber aus Beispielen der neuesten Zeit recht klar darzulegen, sei noch darauf hingewiesen, daß Ueberweg zu der Annahme hingedrängt wurde, daß „das Gesetz der Erhaltung der Kraft durch die psychischen Vorgänge durchbrochen werde", bis er endlich in einem Briefe an Lange zu dem verzweifelten Bekenntniß sich entschloß: „Helfen Sie mir aus der Klemme und ich werde Ihnen Dank wissen; dazu genügt aber nicht, daß Sie mir als unwahrscheinlich nachweisen, was ich selbst als an sich wenig wahrscheinlich anerkenne, sondern daß Sie mir eine andere Aussicht eröffnen, die mir auch nur einigermaßen plausibel erscheine. Ich kenne keine." (Lange, Geschichte des Materialismus II, S. 518).

ist ausreichend, um ein Mühlrad oder eine Maschine in Bewegung zu versetzen?

Nicht minder mußte der Spiritualismus, der von der Materie, that stupid thoughtless somewhat, mit soviel Geringschätzung geredet, sie in das Reich des Nichtseins verwiesen hatte, von einem größeren Glauben, als dem der Berge versetzt, inspirirt sein, um die stürmische Gewalt, mit der die Außenwelt uns jeden Augenblick ihr Dasein verkündet, ruhig ableugnen und den ganzen Inhalt der Erkenntniß in einen luftigen Schemen oder in einen bloßen Traum, den uns ein Magier träumen läßt, zu verwandeln.

Nichtsdestoweniger verräth gerade der Zwang, der das Denken so bedeutender Männer zu solchen Extremen trieb, die ganz enorme Schwierigkeit und Perplexität des Problems, und sollte zu bescheideneren Urtheilen über den Cartesianischen Dualismus veranlassen, als sie gewöhnlich vernommen werden.

Es war nur noch ein Weg übrig, und diesen betrat Spinoza, nämlich das durch das Denken Getrennte wieder zu seiner natürlichen Einheit zu verbinden. Damit kehrte die menschliche Vernunft wieder zu ihrer ursprünglichen, instinctiven Ueberzeugung zurück, aber die neu gewonnene Wahrheit war etwas von dieser durchaus Verschiedenes. Denn es ist in dem Fortgang der menschlichen Vernunft überall ein Dreischritt wahrnehmbar, der von der Verwechselung zur Unterscheidung und von dieser zur Vergleichung und damit zur höheren Einheit führt. Darüber sagt Geiger *):

„Die menschliche Vernunft geht einen Weg aufwärts und abwärts und kehrt oft zu eben jenem Punkte zurück, von dem sie ausgegangen war, aber verwandelt; und wenn sie sodann in ihrer Wirkung sich auch wieder gleich geworden scheint, so thut sie zwar dasselbe, aber anders. Der Mensch schreitet vom Glauben über den Zweifel zum Wissen, und nicht selten gelangt

*) Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft. I, S. 91.

der in einem langen Verlaufe des Erfahrens an das Ziel Gekommene zu keiner anderen Ueberzeugung, als die der Gedankenlose unbefangen gehegt, aber das Denken unterdeß verlassen hatte. Doch diese Kreisbewegung darf darum nicht überflüssig scheinen, da die Seele sie nicht ohne hohen Gewinn vollendet, nämlich des Bewußtseins."

So hatte man ja von jeher wohl Geist und Körper für eins und dasselbe gehalten, und wenn auch der Anblick des Todten nöthigte, eine Trennung anzunehmen, so konnte man gleichwohl sich die überlebende Seele nicht anders vorstellen, als daß man ihr wieder eine neue Art von materiellem Dasein, einen wenn auch luftigeren und feineren Körper verlieh, mit welchem sie in ihrer Gruft hauste und den Hinterbliebenen bald Glück bald Unheil brachte; daher der Manen-Cultus. Nicht minder war die geschäftig und reich gestaltende Phantasie der jugendlichen Völker von der Ueberzeugung durchdrungen, daß Alles was uns heute als seelenlose Naturkraft gilt, also der Himmel, die Wolken, die Stürme, Flüsse und Meer ebenso belebte und bewußte Wesen seien wie wir selber, nur mit viel höherer Macht ausgerüstet und unsterblich; daher die Mythologie und der Polytheismus.

Eine ganz andere Sache aber, eine unermeßlich schwere Aufgabe war es, das von Descartes in voller Ueberzeugung und in Uebereinstimmung mit einer mehr als tausendjährigen allgemeinen Ueberzeugung scharf und klar Geschiedene und Unterschiedene wieder zur Einheit zu verbinden.

Gewiß war auch Spinoza nicht ohne Vorgänger und mit vollem Rechte hat man auf den tiefsinnigen Pantheisten Giordano Bruno (geb. 1550, verbrannt 1600) hingewiesen, der in hochpoetischem Gedankenflug ahnungsvoll das Weltall wieder beseelte und die Materie nicht mehr als das rein Passive oder nach Aristotelischem Begriffe als die bloße Möglichkeit des Werdens betrachtete, vielmehr behauptete, sie bringe Alles aus sich hervor und gebäre es aus ihrem Schoße durch Scheidung und Entwickelung — „und deshalb ist die Materie nicht ohne die Formen,

vielmehr enthält sie dieselben alle; und indem sie entfaltet, was sie eingehüllt in sich trägt, ist sie in Wahrheit alle Natur und die Mutter der Lebendigen."

Aber man vergesse den großen Unterschied nicht, der zwischen den durch die Copernicanische Lehre angeregten ersten Flügelschlägen des in den unermeßlichen Weltraum sich vertiefenden freien Gedankens, zwischen den wenn auch noch so tiefsinnigen Ahnungen eines Giordano Bruno, Campanella u. A. und dem in der strengen methodischen Zucht des mathematischen Denkens aufgewachsenen Schüler des Descartes obwaltet, der sich der ganzen Schwierigkeit des Problems bewußt war, indem er einerseits die streng mechanische Geschlossenheit d. h. Ursachenverkettung aller körperlichen Veränderung und andererseits deren Unverträglichkeit mit der anderen Art von Causalität, die wir doch jederzeit in unserem Geiste antreffen und die uns viel gewisser und ursprünglicher ist als die andere, vollkommen erkannte. Gewiß wäre auch Spinoza — trotz allem Widerspruch innerster Ueberzeugungen, die auf den gemeinen Menschenverstand gegründet sind und die schon bei den Humanisten und sogar manchen Freigeistern unter den Scholastikern, z. B. Pomponatius, der die Unsterblichkeit der Seele leugnete und den Widerspruch zwischen dem Begriffe eines allmächtigen Gottes und der menschlichen Willensfreiheit aufdeckte, philosophisch begründet wurden — dem Cartesianischen Dualismus treu geblieben, hätte ihn nicht eine logische Nöthigung zu der Gewißheit geführt, daß in dem System seines Meisters eine Lücke, ein innerer Widerspruch, eine falsche Herleitung aus unvollkommener Begriffsbestimmung oder Begriffs-Auffassung enthalten sei, die darum einer Correctur, eines Hinausgehens über seine Ansichten dringend bedurfte.

Wieder ist es der Begriff der Substanz, von welchem ausgegangen, auf den Alles zurückgeführt werden soll. Wie wir sahen, umfaßt dieser Begriff bei Descartes alles Seiende und erhält durch einen Trugschluß, durch einen gewaltsamen Sprung aus dem Gedachten in das Wirkliche den Charakter des nothwendig Existirenden. An diesem Charakter nimmt nun Spinoza

keinen Anstoß, im Gegentheil er wird auch für ihn zum Ausgangspunkte, indem gesagt wird: Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; nachdem vorher dieser Begriff durch die causa sui introducirt worden ist, von der es heißt: per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam; sive id cujus natura non potest concipi nisi existens.

Aber Descartes hatte, indem er alles Seiende in diesen Begriff einschloß, dennoch zwei Arten des Seins unterschieden und jeder dieser Arten den Ehrentitel der Substanz verliehen. Dagegen empörte sich nun das philosophische Gewissen Spinozas: es ist unmöglich, daß das Seiende Eins und doch wieder zwei sei, es kann nur Eine Substanz geben, die ihrer Natur nach ewig, unendlich, untheilbar und mit unendlichen Vollkommenheiten, d. h. Eigenschaften, Attributen ausgestattet ist. Diese Substanz heißt auch ihm Deus — freilich öfter mit dem Beisatz sive natura — und von ihm wird gesagt: Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia (Eth. I, prop. 14) und Quidquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest (prop. 15). Dieser Gott ist die immanente Ursache von Allem; seine Existenz und seine Essenz sind sogar unum et idem (prop. 20).

Wir sehen hier den philosophischen Gedanken nach jenen Höhen emporstreben, nach denen auch die Eleaten getrachtet hatten, nach dem ewigen, unveränderlichen Eins (ἓν καὶ πᾶν). Aber auch hier welche Verschiedenheit! Während die Eleaten die Einheit als das eigentliche Vernunft-Princip erkannt hatten, von da aus aber gar keinen Weg zu der Mannigfaltigkeit der Welt finden konnten, weshalb die Erscheinungswelt von Parmenides kurzerhand als das „Nichtseiende“ abgefertigt wurde, während Zenon die inneren Widersprüche aufdeckte, in welche die Vernunft gerieth, wenn sie der Vielheit Wirklichkeit zugestand, war Spinozas einheitliche Substanz die Alles umfassende und in sich begreifende Realität, in welcher alles Einzelne seine Stelle

fand *) und im Zusammenhange mit dem Ganzen aufgefaßt in seiner Nothwendigkeit und Vernunftmäßigkeit begriffen werden konnte, indem es nur außerhalb dieses Zusammenhangs und als ein für sich Seiendes betrachtet Gegenstand des Irrthums, d. h. der unvollkommenen Erkenntniß wurde.

Die Imagination ist die große Feindin aller wahren Erkenntniß. Denn indem wir die Einzeldinge imaginiren, sie mit Worten bezeichnen, durch Abstraction sie aus dem großen allgemeinen Zusammenhang reißen, verleihen wir den Accidentien den Substanz-Charakter, scheiden und trennen das in der Natur Ungeschiedene und Zusammenhängende. Nur indem wir die Welt als eine Einheit, indem wir sie nicht im zeitlichen Verlaufe, sondern sub specie aeternitatis betrachten, können wir zur wahren Erkenntniß gelangen.

Es war demnach ein Fehler des Descartes, daß er den beiden Prädicaten des Denkens und der Ausdehnung den Charakter des An- und Fürsichseienden verlieh. Dieser Fehler mußte sich rächen, indem eine Verbindung, ein Aufeinanderwirken der beiden Substanzen für immer unmöglich und unerklärlich wurde. In Wahrheit sind jene beiden Prädicate der Ausdehnung und des Bewußtseins nichts anderes, als zwei Attribute einer und der nämlichen Substanz. Die Attribute sind die ewigen, unveräußerlichen Eigenschaften der Substanz, welche nicht erst durch Erfahrung zu unserer Kenntniß gelangen, welche vielmehr aller Erfahrung zu Grunde liegen. **) Das Denken über die Attribute führt zur reinen wahren Erkenntniß; diese besteht darin, daß Alles in Zusammenhang gebracht wird mit dem Urgrund

---

*) Dies geht deutlich aus Ethic. V, prop. 24 hervor: Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.

**) Nulla experientia id (quod ad essentiam pertinet) unquam nos edocere poterit: nam experientia nullas rerum essentias docet, sed summum quod efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum essentias cogitet. Quare, cum existentia attributorum ab eorum essentia non differat, eam nulla experientia poterimus assequi. Spinozae Epistolae XXVIII.

alles Daseins, mit Gott, in dem alle Dinge sind, leben und sich bewegen. Das menschliche Denken wird in dem Grade vollkommener, als es an dem göttlichen Theil nimmt, sich zu demselben emporringt. Alle Einzelwesen, die Menschheit, der einzelne Mensch sind nur Modificationen der unendlichen Substanz, vergleichbar den kräuselnden Wellen, die auf der Oberfläche des Meeres sich bilden und wieder vergehen. Alles Einzeldasein, sowohl in körperlicher wie in geistiger Hinsicht, ist durch das strenge, eiserne Band der Causalität mit einander verbunden: nur in dem All ist Freiheit und Nothwendigkeit das Nämliche, denn Gott schafft und bewirkt Alles nur ex necessitate naturae suae, denn er ist unendlich, unbeschränkt, er kann also nicht durch etwas Anderes zum Handeln oder Wirken determinirt werden. Omnis determinatio est negatio.

Das große Problem von Körper und Geist löst sich also bei Spinoza in der möglichst, ja man kann sagen, in einer überraschend einfachen Weise, auf welche wohl das Wort: simplex sigillum veri anwendbar ist. Wie Goethe, Spinoza's größter Schüler sagt: Kein Geist ohne Körper, kein Körper ohne Geist. Beide sind Eins, sie sind ein Monon, welches unser abstrahirendes Denken bald von der einen, bald von der anderen Seite auffaßt, modo sub attributo extensionis, modo cogitationis und dann, indem es sie durch Worte bezeichnet, den Wahn erweckt, als seien es besondere, für sich seiende Wesen. In Wahrheit gibt es weder einen Körper noch einen Geist, es gibt nur Etwas, was beides zugleich ist. Jedes für sich genommen ist unvollständig, die beiden Eigenschaften sind wohl unterscheidbar, aber nicht scheidbar.

Ein Causalnexus darf demnach zwischen den beiden Attributen nicht angenommen werden, es darf nie gefragt werden, ob und wie das Denken auf das körperliche Wesen oder dieses auf das Denken einwirken könne, sondern in der ausgedehnten Welt vollzieht sich alles nach streng mechanischen Gesetzen, während das Geistige nur durch innere Verkettung der Ideen vorangeht: aber weil die beiden Welten eines und dasselbe

sind, entspricht jeder körperlichen Veränderung auch eine geistige und umgekehrt. Grundverkehrt sind also solche Fragen, wie wir sie bei den einseitigen, henistischen Systemen als letzte Probleme auftreten sehen: wie kann aus körperlichen Modificationen Geist und Bewußtsein entstehen? wie kann der Geist Körper und ihre Vorstellungen aus sich hervorbringen? In Bezug auf den Menschen läßt sich die monistische Grundansicht folgendermaßen formuliren: Dem Menschen ist sein Leib in doppelter Weise gegeben, einmal als Aeußeres, Körperliches, als Object unter Objecten, das anderemal als Bewußtsein, Empfindung, Wille (denn alle diese Ausdrücke müssen hier angewandt werden, da sie zusammen erst das Wesen des Geistigen einigermaßen bezeichnen), mit einem Worte, als Inneres. Nur sich selber kennt er zunächst und unmittelbar in dieser Doppeleigenschaft oder Doppelseitigkeit; alles Uebrige, die ganze Natur tritt ihm dagegen als Aeußeres, d. h. als Object entgegen. Doch gewinnt er bald aus dem Verkehr mit Seinesgleichen, durch Beachtung des verwandten Lebens und später auch aus zwingenden Vernunftgründen die Ueberzeugung, daß die ganze Natur überall Leben ist, daß jene innere Eigenschaft nicht ihm allein angehört, sondern daß alle übrigen Wesen, in höherem oder geringerem Grade, derselben theilhaftig sind. Diese Abstufung des Bewußtseins ist es auch, welche die graduelle Verschiedenheit der Wesen ausmacht und den Maßstab der Vollkommenheit abgibt, der von Spinoza klar ausgesprochen wird in den Worten: plus realitatis habere i. e. plus agere, minus pati. Schopenhauer sah sich, obschon er sonst den gänzlich unbewußten Willen statuirt, und das Bewußtsein nur als eine Unterart den animalischen Wesen vindicirt, einmal genöthigt, die letztere Wahrheit anzuerkennen, indem er in den „Parerga" *) sagte: „Demnach können die Grade der Deutlichkeit des Bewußtseins, mithin der Besonnenheit angesehen werden als Grade der Realität des Daseins. Nun aber sind in dem Menschengeschlechte selbst diese Grade der Besonnenheit oder des

*) II, S. 630.

deutlichen Bewußtseins eigener und fremder Existenz gar vielfach abgestuft.... Man muß eingestehen, daß mancher Mensch einen wenigstens zehnfach höheren Grad des Daseins hat, als der andere — zehnmal so sehr da ist.... Die meisten Menschen erkennen durchaus nur zum Behuf ihres gegenwärtigen Wollens, sie besinnen sich nicht über den Zusammenhang in ihrem Dasein, geschweige über den des Daseins selbst: gewissermaßen sind sie da ohne es recht gewahr zu werden. Demnach steht das Dasein des besinnungslos dahinlebenden Proletariers oder Sclaven dem des Thieres, das ganz auf die Gegenwart beschränkt ist, schon bedeutend näher, als das unsrige. Nunmehr betrachte man darauf den vernünftigen, besonnenen Kaufmann, der sein Leben speculirend zubringt, sehr überlegte Pläne behutsam ausführt, sein Haus gründet, Weib, Kind und Nachkommen versorgt, auch am gemeinen Wesen thätig Theil nimmt. Offenbar ist dieser mit sehr viel mehr Bewußtsein da, als jener erstere: d. h. sein Dasein hat einen höheren Grad von Realität. Sodann sehe man den Gelehrten, der etwan die Geschichte der Vergangenheit erforscht. Dieser wird sich schon des Daseins im Ganzen bewußt, über die Zeit seiner Existenz hinaus, über seine Person hinaus, er überdenkt den Weltlauf." Dies alles liegt auch in folgenden Worten Spinozas *) implicite enthalten: „Quo unaquaque res plus perfectionis (oder realitatis) habet, eo magis agit et minus patitur et contra quo magis agit, eo perfectior est."

Alles deutet darauf hin, daß die monistische Weltanschauung, wie sie im Abendlande — denn im Orient war sie lange vorher verbreitet — zuerst durch den großen Geist Spinozas einen klaren Ausdruck gefunden hat, bald die allgemein herrschende werden wird; da nur durch sie die Welt für unser Denken begreiflich werden kann, während der Dualismus stets und überall an seinen eigenen Widersprüchen und an der Unmöglichkeit, sich mit der Wissenschaft zu versöhnen, der Henismus dagegen,

*) Ethic. V, prop. 40.

d. h. für unser Zeitalter der Materialismus, an seiner offenbaren Unvollständigkeit und insbesondere an der Leugnung der edelsten und wesentlichsten Eigenschaften des Menschen scheitern muß. Die einzige Schwierigkeit, welche der Monismus noch wird zu besiegen haben, liegt in der Ueberwindung des eingewurzelten, durch ein vieltausendjähriges Denken uns zur anderen Natur gewordenen Vorurtheils, wonach wir zwischen einer lebenden und einer leblosen Welt unterscheiden oder auch die Materie als etwas rein Passives uns vorstellen. Jedes Wesen kann erst dann in seiner Vollständigkeit von uns aufgefaßt werden, wenn wir nicht nur sein Aeußeres, d. h. wie es als Object im Raume sich uns als Vorstellung darbietet, sondern auch sein Inneres zu verstehen uns bemühen. Dem steht nun freilich im Wege, daß das Wort Inneres, da es wie alle Begriffe von der Außenwelt hergenommen und erst metaphorisch auf das Geistige angewandt worden ist, von den Naturforschern, deren Gegenstand nur die Welt der Erscheinung, also die Materie ist, gewöhnlich mißverstanden wird, indem sie wähnen, mit ihrem Secirmesser wirklich in das Allerinnerste des organischen Wesens einzudringen und nicht bedenken, daß dabei stets nur Aeußeres zum Vorschein kommt. Erst wenn sie, was freilich einige Anstrengung kostet, das was uns von unserem eigenen Wesen als Bewußtsein, Empfindung, Wille unmittelbar und am Besten bekannt ist, auch allen übrigen Wesen beizulegen sich werden gewöhnt haben, wird sich der Schleier einigermaßen für sie lichten, der jetzt noch das große Geheimniß verhüllt.

Meine Aufgabe ist aber hier nur, der Lehre Spinozas die Stelle anzuweisen, die ihr in dem großen Entwickelungsgange des philosophischen Gedankens bis zur Kant'schen Erkenntnißlehre zukommt, also auch hier die neue Wahrheit und den Fortschritt, sowie die Einseitigkeit und Unvollkommenheit hervorzuheben.

Fortschritte waren:

1) Die Aufstellung des einheitlichen Begriffes der Substanz, womit die unnatürliche Scheidung zwischen Denken und

Ausdehnung ihr Ende erreichte. Nun war es möglich, jeden Sinnesvorgang zugleich als eine körperliche Veränderung des Sinnesorgans und als einen Act oder Modus des Bewußtseins aufzufassen. Diese aus der früheren so heilsamen Unterscheidung nun erwachsende nicht minder heilsame Verbindung gibt nun offenbar allen Fragen den doppelten Aspect, nämlich quatenus res consideratur sub attributo extensionis oder cogitationis. Und es ist nur ein Reifen Spinoza'scher Gedanken, wenn Tyndall seinem schönen Buche den bezeichnenden Titel gibt: Heat considered as a mode of motion, d. h. nach Spinoza als ein modus extensionis. Daß die Wärme zugleich ein modus cogitationis, d. h. eine Empfindung ist, war allen Menschen von jeher bekannt.

2) Außerdem hatte sich der Substanzbegriff, also das letzte Residuum der antiken Ontologie, nunmehr zu einer einzigen letzten Einheit verdichtet, der im Grunde genommen nichts anderes zukam, als das reine, d. h. das leere Sein, und von welchem die Menschen eben nicht mehr und nicht weniger wissen und erfahren können, als nach dem Grade, wie sie selber an jenem Sein participiren. Damit war eine gewaltige Frontänderung in der Schlachtordnung eingetreten. Während vorher alle Kräfte angestrengt wurden, um von dem Gebiete der einen Substanz aus die andere zu erobern oder zu vernichten, konnte und mußte jetzt die denkende Vernunft alle ihre Streitkräfte gegen den Begriff der Substanz selber ins Feld führen und den Nachweis liefern, daß auch er aus der Vernunft selbst hervorgegangen sei und auf seine Berechtigung geprüft werden müsse. Dies that Kant und dies ist der große Wendepunkt der Philosophie. Sie war vor ihm Ontologie, durch ihn wurde sie Dianoiologie oder Erkenntnißlehre.

3) Ein großes Verdienst Spinozas ist es, daß er zuerst den Gedanken der absoluten oder vollständigen Erkenntniß, nach welcher unsere Vernunft immerdar trachtet, aufstellte und ihren Gegensatz zu der beschränkten, bedingten, an dem logischen Bande der Causalität in Zeit und Raum, d. h. der Begränzung voran=

schreitende Erkenntniß ausdrücklich hervorhob. Absolute Erkenntniß ist nur die, welche Alles in seinem ewigen und unendlichen Zusammenhang in Gott, also sub specie aeternitatis und außerhalb der Beschränkung des Raumes und der Ursache betrachtet und auf den letzten, wahren Grund aller Dinge, die causa sui, zurückführt. *) Hier sind die wahren Principien alles Seins und aller Erkenntniß, hier fließen das Sein und das Erkennen in Eins zusammen; es sind aeternae veritates, die uns nicht blos über die Erscheinungen und modi aufklären und dabei vorausgesetzt werden, sondern auch zu dem nothwendig Seienden führen und uns dessen wahre essentia kennen lehren. Dieser wahren, vollkommenen Erkenntniß steht nun die beschränkte entgegen, welche die Dinge nur in ihrem Theilbestehen, also in der Begränzung der Zeit, des Raumes und der Zahl auffaßt: letztere befaßt sich nur mit den affectiones, den modi der Substanz, nicht mit ihrer wahren essentia! **) Spinoza übersah dabei, daß nach seiner eigenen Definition der Mensch selbst nur ein vorübergehender Modus der unendlichen Substanz ist, und daß das Begreifen des Unendlichen sub specie aeternitatis demnach für den vergänglichen, allseitig bedingten Intellect eine

---

*) Intellectus res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit et numero infinito; vel potius ad res percipiendas nec ad numerum, nec ad durationem attendit; cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione et quantitate percipit. Spinoza. De intellectus emendatione, sub fin.

**) Seriem rerum singularium mutabilium impossibile foret humanae imbecillitati assequi, cum propter earum omnem numerum superantem multitudinem, tum propter infinitas circumstantias in una et eadem re, quarum unaquaeque potest esse causa ut res existat aut non existat. Quandoquidem earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia sive (ut jam diximus) non est aeterna veritas.... Intima rerum essentia tantum est petenda a fixis atque aeternis rebus et simul a legibus in iis rebus tanquam in suis veris codicibus inscriptis, secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur; imo haec mutabilia singularia adeo intime et essentialiter (ut ita dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint. De intellectus emendatione.

ähnliche Zumuthung wäre, als wenn von einem in raschem Fluge bewegten Körper aus ein Hebel angesetzt werden sollte, um das ewig Ruhende, die Welt, aus ihren Angeln zu heben. Doch war diese Gegenüberstellung der wahren, allgemeinen, absoluten Erkenntniß und der durch Zeit, Raum und Ursache beschränkten ein Wegweiser zu künftiger Klarheit; denn sie führte zur heilsamen Bestimmung der Gränzen unserer Vernunft, worin die wahre Aufgabe der Metaphysik besteht. Von diesem Gesichtspunkte aus konnte Kant nachweisen, daß die erstere Art, die absolute Erkenntniß das unerreichbare Ideal der menschlichen Vernunft ist, die stets nach Vollständigkeit strebt, die letztere Art dagegen ihre nothwendige Verfahrungsweise, ihr einziger letzter Besitz, ihre Formen, in die sie die ganze Erfahrungswelt verwandeln muß.

4) Eine wahre und tiefe Einsicht in das Wesen unserer Erkenntniß und in den wahren Weg, der zuerst von der Prüfung des Erkenntnißvermögens auszugehen habe, zeigt auch Spinoza an vielen Stellen, namentlich in seinem Tractatus de intellectus emendatione. In diesen Stellen trachtet er offenbar nach dem was nachmals Kant als das apriorische Element der menschlichen Erkenntniß nachgewiesen hat. „Wir müssen“, sagt er, „um die falschen Ideen von den wahren zu unterscheiden, die Eigenthümlichkeiten des Intellects kennen lernen. Wahres Denken ist das, welches die Wesenheit eines Princips objectiv in sich einschließt, das keiner Ursache bedarf und an und für sich erkannt wird. Darum muß die Form des wahren Denkens in diesem selbst gelegen sein, nicht in ihren Beziehungen zu anderen Formen; und sie darf nicht aus dem Object als ihrer Ursache, sondern muß aus der Kraft und Natur des Intellects selbst hergeleitet werden.“ Hierauf führt er als Beispiel eine idea vera an, deren Object von unserer vis cogitandi abhängt und nicht in rerum natura zu suchen ist und findet dieses naturgemäß in einer geometrischen Figur, dem Kreise, und fügt hinzu: „Unde sequitur simplices cogitationes non posse non veras esse, ut simplex semicirculi, motus, quantitatis etc.

idea." Ebenso redet er gleich im Anfange des Tractats von der vis nativa oder ursprünglichen Kraft des Intellects und erklärt dieselbe als illud quod in nobis a causis externis non causatur; er bezeichnet es als eine wichtige Aufgabe, alle die Ideen, die wir als aus dem reinen Intellect stammend in uns vorfinden, aufzuzählen und sie von den Ideen der Imagination zu trennen. Nicht minder warnt er davor, so lange es sich um die Untersuchung wirklicher Dinge handelt, aus den Abstractionen etwas zu schließen, und ja nicht das was nur dem Intellect angehört mit dem was in den Dingen selbst ist, zu vermengen. *) Endlich dringt er darauf, als das Fundament aller wahren Erkenntniß die cognitio intellectus ejusque proprietatum et virium zuerst aufzusuchen; und er deutet dabei zugleich an, daß wenn in allen anderen Dingen die Wahrheit erst aus richtigen Definitionen und der Methode dieselben festzustellen und zu prüfen hervorgehen müsse, die richtige Definition des Intellects an und für sich klar sein müsse, da wir sonst ja gar nichts prüfen und entscheiden könnten: quod vel definitio intellectus per se debet esse clara vel nihil intelligere possumus. In allem diesem sind deutliche Fingerzeige, die auf eine künftige Prüfung des reinen Intellects oder der reinen Vernunft, ihrer vis nativa, proprietates u. s. w. hinweisen und vorbereiten.

5) Endlich ist noch besonders hervorzuheben, daß auch Spinoza, wie alle bedeutenden Denker, wohl erkannte, daß eine

---

*) Schon in dem Anhange zu den: Cartesii principia philos. more geometrico demonstrata (1663) dringt Spinoza fast mit Kant'schen Worten auf die Unterscheidung der entia rationis oder der modi cogitandi von den wirklichen Dingen: Ex omnibus supra dictis inter ens reale et entis rationis ideata nullam dari convenientiam apparet. Unde etiam facile videre est, quam sedulo sit cavendum in investigatione rerum, ne entia realia cum entibus rationis confundamus. Aliud enim est, inquirere in rerum naturam, aliud in modos quibus res a nobis percipiuntur. Haec vero si confundantur, neque modos percipiendi, neque naturam ipsam intelligere poterimus, imo vero, quod maximum est, in causa erit, quod in magnos errores incidemus, quod plerisque hucusque accidit.

wesentliche Quelle des Irrthums in den **Worten** gelegen sei und in der Selbsttäuschung des menschlichen Geistes, daß wir überall wo ein Wort gegeben ist, uns sogleich einbilden, daß demselben ein äquivalentes Ding, eine Realität entsprechen müsse. „Da die Worte auch einen Theil unserer Imagination ausmachen, d. h. da sie vermöge irgend einer körperlichen Disposition in unserem Gedächtnisse haften und wir darnach aufs Gerathewohl viele Begriffe bilden, so ist außer Zweifel, daß die Worte, ebenso wie die Imagination, Ursache vieler und schwerer Irrthümer sind. Denn sie sind meistens obenhin und nach der Fassungskraft der Menge gebildet, so daß sie nur die Dinge bezeichnen wie sie sich der Imagination, nicht aber wie sie sich dem Intellect darstellen; welches klar daraus hervorgeht, daß gerade das für den Intellect Wirkliche auf negative Weise bezeichnet wird, weil es der Imagination etwas Unwirkliches ist, also: das Unendliche, das Unkörperliche u. s. w. und auch vieles in Wahrheit Positive ebenso negative Namen hat wie: das Ungeschaffene, Unabhängige, Unendliche, Unsterbliche u. s. w., weil nämlich das Gegentheil dieser Eigenschaften viel leichter imaginirt wird, deshalb den ersten Menschen sich früher darstellte und positive Bezeichnungen erhielt. Vieles wird also affirmirt und negirt, weil es die Natur der Sprache so mit sich bringt, nicht aber weil es in der Natur der Dinge liegt und auf diese Weise schleicht sich denn der Irrthum ein.“ *)

Der größte Irrthum der Spinoza'schen Lehre liegt natürlich in seinem Substanzbegriff und der Art und Weise, wie er hergeleitet wird: nämlich so daß in den Begriff, die Voraussetzung, das Subject versteckterweise die Existenz hineingelegt wird und dann diese analytisch wieder aus demselben hervorgeholt, ähnlich dem Taschenspielerkunststück, womit ein Gegenstand zum Erstaunen des Publikums an einem Orte gefunden wird, wohin er vorher heimlich gelegt worden war. Dieser Sprung von der bloßen Idee, dem Gedachten in die reale Welt

*) De intellectus emendatione, p. 385 edit. princ.

ist der gewaltsamste und halsbrechendste salto mortale, der in irgend einer Philosophie anzutreffen sein dürfte.

Wäre Spinoza seinem in Cartesianischem Geiste gedachten Verlangen, daß von der Natur und der Eigenthümlichkeit des Intellects ausgegangen werden müsse und diese einer sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen seien, treu geblieben, so hätte er, gerade wie er schon erkannte, daß Zeit, Raum und Zahl zur Erklärung aller Dinge dienten und doch nur modi cogitandi sind *), zu der Erkenntniß kommen müssen, daß auch der Ursachenbegriff, die Causalität ein ursprünglicher und zwar einziger Besitz unserer Vernunft sei und in dieser zuerst untersucht und in seinen verschiedenen Arten, Verzweigungen und Functionen erforscht werden müsse, ehe davon eine directe Anwendung auf die Welt und den Grad ihrer Gewißheit oder Realität gemacht werden dürfe. Er mußte also, ehe er den Schluß auf die erste Ursache aller Wesen zog und daraus seinen Substanz- und Gottesbegriff herleitete, zuerst innerhalb des Subjects den Ursachenbegriff feststellen und dann erst sehen, ob und mit wieviel Recht derselbe einen Uebergang zu einer in der Vergangenheit wurzelnden und im Raume sich ausdehnenden zugleich denkenden und körperlichen Welt verstattete. Diese Prüfung stellte er aber nicht an und diese Unterlassung ward für die ersten Grundlagen seines Systems und theilweise auch für seine weitere Entwickelung wahrhaft verhängnißvoll.

Ich habe schon oben S. 144 erwähnt, wie Spinoza beständig den Erkenntnißgrund mit dem Realgrund verwechselt, die ratio mit der causa identificirt in der offenkundigen Absicht, von dem Begriffe aus zur Realität zu gelangen. Hierin war ihm schon Descartes mit seinem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes vorangegangen; aber bei Descartes folgte aus dem Begriffe Gottes sein Dasein, es war immer noch eine Art

*) Cogitata metaphys. cap. 1.

von Erkenntnißgrund, Spinoza dagegen erschafft auch hier gleich einen Realgrund, indem er die Gottheit oder was dasselbe ist, die Substanz zur causa sui macht, was eine ebenso enorme Contradiction oder ein Unbegriff ist, als wenn gesagt würde, es sei jemand sein eigener Vater.

Ich habe gleichfalls schon hervorgehoben, daß die geometrische Methode oder das Verfahren der Mathematik, bei welcher zugleich mit der Definition die Objecte entstehen, denen dann verschiedene Eigenschaften nachgewiesen werden, den Spinoza geblendet habe, so daß er wähnte, man müsse die gleiche Methode auch auf die philosophischen Begriffe anwenden. Daher seine häufige Gleichstellung: Wie es aus der Natur des Dreiecks folgt, daß die Summe seiner inneren Winkel gleich zwei Rechten*), so folgt aus dem Begriffe der Gottheit mit Nothwendigkeit, daß sie existirt, daß sie Alles enthält und bewirkt u. s. w. Deutlich ausgesprochen ist dies namentlich Eth. I, 16. Ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae ex eadem necessario sequuntur, worauf denn ex necessitate divinae naturae unendliche Attribute gefolgert werden. Gleichzeitig ist aber die Gottheit wieder die causa efficiens aller Dinge. Daß die mathematische Gewißheit die Norm aller Wahrheit sei, daß ihre Aussprüche aeternae veritates seien, die zu allen Zeiten und an allen Orten Gültigkeit haben müßten, daß ihre Gesetze aller übrigen Erkenntniß den festen Bestand und die Sicherheit gebe, sowie daß die Mathematik Alles aus wenigen Voraussetzungen, Axiomen und Definitionen herleite: dies Alles machte sie für Spinoza zum Ideal aller wahren Erkenntniß.

Man kann das Verhältniß Spinozas zu Descartes auch so bezeichnen: Zur Ausgleichung seiner beiden Substanzen und

*) Cum attendimus ad naturam trianguli, invenimus ejus tres angulos esse aequales duobus rectis; si talem habemus cognitionem Dei qualem habemus trianguli, tum omnis dubitatio tollitur. De Intellectus emend.

zum Beweis der Wirklichkeit der Körperwelt flüchtete Descartes in den transscendenten Begriff der Gottheit, der Alles möglich ist. Spinoza machte Ernst mit dieser Ausgleichung, er wollte zeigen, wie diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden; er realisirte also den transscendenten Begriff und machte die Gottheit zur immanenten Ursache, indem er Gott und Welt identificirte, Ausdehnung und Denken in der nämlichen Substanz vereinigte. So große Wahrheit nun auch in dem Grundgedanken enthalten ist, so schwierig und verworren ward die Ausführung desselben und zwar wieder dadurch, daß Spinoza, indem er den Ursachenbegriff voraussetzte, überall nur eine Art von Ursache annahm und nun an dem Faden der strengen Causalverkettung das Denken ebensowohl wie die körperlichen Veränderungen von einander unabhängig und doch in sich durchaus nothwendig zusammenhängend darzustellen suchte. Ein Gedanke kann nur durch einen Gedanken, ein Körper nur durch einen Körper begränzt werden; ein Gedanke muß aus einem anderen Gedanken und so fort ins Unendliche hergeleitet werden, während ein Körper nur von einem anderen Körper zur Bewegung oder Ruhe bestimmt werden kann.

Der Versuch, selber zur Klarheit zu gelangen und Anderen es klar zu machen, wieso denn diese beiden Attribute, Denken und Ausdehnung, deren Causalität also doch ganz unabhängig von einander vorhanden ist, dennoch in einem und demselben Wesen so vereinigt sein können, daß sie nur als Eigenschaften desselben zu betrachten sind, muß bei Spinoza als gänzlich gescheitert angesehen werden und zwar wieder aus dem Grunde, weil er nicht zunächst von einer eingehenden und erschöpfenden Erkenntnißlehre ausging, sondern hauptsächlich darauf bedacht war, Alles ins Reale zu übersetzen.

Vor allem muß auf den Widerspruch aufmerksam gemacht werden, der darin liegt, die extensio als eine ganz besondere, von dem Denken ganz unabhängige Eigenschaft anzunehmen, während wir doch am letzten Ende von der ganzen extensio gar nichts anderes wissen, als was in unserem Denken davon

enthalten ist, so daß Alles doch schließlich auf die eine Eigenschaft zurückgeht. Sagt doch Spinoza selbst*): Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, womit also, wie Schopenhauer richtig anmerkt, nichts anderes gemeint sein kann, als daß unsere Vorstellung von den Körpern und diese Körper eins und dasselbe seien. Damit ist aber durchaus kein Beweis geliefert, daß außerhalb unserer Vorstellung sich noch ein von dieser Vorstellung unterschiedenes Reales befinde, welches genau dieser Vorstellung entspräche. „Wir haben also", fährt Schopenhauer fort**), „bei Spinoza zuvörderst einen gänzlichen Realismus, sofern das Dasein der Dinge unserer Vorstellung in uns ganz genau entspricht, indem ja beide Eins sind; demnach erkennen wir die Dinge an sich; sie sind an sich selbst extensa, wie sie auch, sofern sie als cogitata auftreten, d. h. in unserer Vorstellung von ihnen sich als extensa darstellen... Die Durchschnittslinie des Spinoza ist demnach ganz in die ideale Seite gefallen und er ist bei der vorgestellten Welt stehen geblieben; diese also bezeichnet durch ihre Form der Ausdehnung hält er für das Reelle, mithin unabhängig vom Vorgestelltwerden, d. h. für sich vorhanden. Da hat er dann freilich Recht zu sagen, daß das was ausgedehnt ist und das was vorgestellt wird — d. h. unsere Vorstellung von Körpern und diese Körper selbst — eins und dasselbe sind. Denn allerdings sind die Dinge nur als vorgestellte ausgedehnt und nur als ausgedehnte vorstellbar, die Welt als Vorstellung und die Welt im Raume ist una eademque res: dies können wir ganz und gar zugeben. Wäre nun die Ausdehnung eine Eigenschaft der Dinge an sich, so wäre unsere Anschauung eine Erkenntniß der Dinge an sich; er nimmt es auch so an und hierin besteht sein Realismus. Weil er aber diesen nicht begründet, nicht nachweist daß unserer Anschauung einer räumlichen Welt eine von der Anschauung unabhängige räumliche Welt entspricht, so bleibt

---

*) Eth. II prop. 7 schol.

**) Parerga I, S. 10.

das Grundproblem ungelöst... Eben weil Spinoza ganz auf der idealen Seite der Welt bleibt, da er in dem zu ihr gehörigen Ausgedehnten schon das Reale zu finden vermeinte und wie ihm demzufolge die anschauliche Welt das einzig Reale außer uns und das Erkennende (cogitans) das einzig Reale in uns ist, so verlegt er auch andererseits das alleinige wahrhaft Reale, den Willen, ins Ideale, indem er ihn einen bloßen modus cogitandi sein läßt, ja ihn mit dem Urtheil identificirt. (Eth. II, prop. 48 und 49: per voluntatem intelligo affirmandi et negandi facultatem und wieder concipiamus singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, worauf das Corollarium folgt: Voluntas et intellectus unum et idem sunt)."

Man muß diese harte Kritik, die ja wohl ihre Richtigkeit hat, insofern von dem Objecte der Erkenntniß die Rede ist, durch die Betrachtung mildern und einschränken, daß Spinoza zuerst es gewagt, Dinge die sich auch dem Vorstellungsvermögen als durchaus heterogen darstellten, als Eigenschaften eines und desselben Wesens aufzufassen und zu sagen: dieses denkende Subject ist zugleich Materie und Geist, die beiden letzteren sind also nur Eigenschaften, keine an sich seiende Dinge. Das war trotz allem ein gewaltiger Fortschritt.

Ueberhaupt hat das von Descartes überkommene Wort cogitatio, das dieser, wie wir gezeigt haben, für alle Modificationen des Bewußtseins im allerweitesten Sinne angewandt hatte, bei seinen Nachfolgern große Verwirrung und Unklarheit verursacht. Hier wird erst Licht, in dem Maße wie wir uns der Frage nähern: Was ist denn eigentlich Denken und wie unterscheidet es sich von den übrigen Formen des Bewußtseins? eine Frage, die uns bei dem vortrefflichen Locke zuerst in voller Klarheit entgegentritt.

Wir finden bei Spinoza wohl das imaginari der Vernunft entgegengestellt, es wird gesagt, daß die Verwechselung der imagines und verba mit den Vernunft-Ideen die Ursache der meisten

Irrthümer sei, und dies wird begründet mit den Worten *): Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur qui cogitationis conceptum minime involvunt: aber er ist weit entfernt, den Zusammenhang der Vernunft-Ideen mit der Imagination und der sinnlichen Wahrnehmung zu untersuchen, begnügt sich vielmehr mit den oberflächlichsten Erklärungen. Das Wesen der Ideen hätte zum mindesten deutlich dargelegt werden müssen, aber auch hier herrscht bei ihm durchaus keine Klarheit. Bald werden die Ideen wie in der oben S. 185 citirten Stelle mit den einfachsten und obersten Begriffen wie Zeit, Raum, Bewegung, mathematischen Figuren u. s. w. identificirt, bald heißt es ideam quatenus est idea affirmationem aut negationem involvere **), wornach sie dem Urtheil gleichgestellt wird, bald gibt es wieder eine idea rei singularis actu existentis ***), bald ist der Geist die idea corporis †), bald ist mentis idea und mens una eademque res ††), bald sind die ideae affectionum corporis das was von dem Geiste wahrgenommen wird †††), bald heißt es idea mentis, hoc est idea ideae, nihil aliud est quam forma ideae, quatenus haec absque relatione ad objectum consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se scire et simul scit se scire quod scit et sic in infinitum, kurz das Wort wird in der fatalsten Unbestimmtheit gebraucht und ist alles Andere eher, als eine idea clara et distincta.

Der Grund aller dieser Verwirrung liegt darin, daß die Gränzlinie zwischen dem Idealen, als dem erkennenden Princip in dem Subject und dem Realen, als der objectiven Welt oder dem Inhalt des Denkens, nicht erwogen und scharf gezogen ist. Von seinem Grundgedanken beherrscht, daß die ausgedehnte und

---

*) Eth. II, prop. 49 schol.

**) Eth. loc. cit.

***) Eth. II, prop. 9.

†) Loc. cit. prop. 12 und 13.

††) prop. 21.

†††) prop. 22 und 23.

die denkende Welt eine und dieselbe Substanz sei, läßt es sich Spinoza angelegen sein, diese Wahrheit bald von dem denkenden Subjecte, bald von dem Gedachten, also der Körperwelt unaufhörlich zu wiederholen. Daraus ergibt sich dann die Confusion des Begriffs idea, indem derselbe bald nach platonischer Auffassung das geistige Schema bezeichnet, nach welchem die körperliche Form realisirt ist, bald die Vorstellung, die das denkende Subject von diesem Schema hat, bald endlich die geistige Innenseite also das Bewußtsein und Denken. Wenn der Geist die idea des menschlichen Körpers ist, so macht es doch ganz gewiß einen gewaltigen Unterschied, ob ich unter diesem Geiste das lebende und wirkende Princip verstehe, das in dem Körper seinen adäquaten Ausdruck findet, oder das wirklich denkende Wesen, oder endlich das Bewußtsein, das dieser Geist von sich und den Affectionen seines Körpers hat. Diese beständige Verwechselung des Subjectiven und Objectiven nöthigte daher Spinoza, immer auf seinen Gott zu recurriren, der allein von allen Dingen adäquate Ideen hat, dessen Ideen sich vollständig in der Körperwelt realisiren, so daß offenbar in dieser Hinsicht der Satz (Eth. II, prop. 7) ausgesprochen wird: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Die geometrischen Figuren, d. h. jene Objecte, die durch das Denken zugleich entstehen, geben auch hier Beispiele. Ein wirklich existirender Kreis und die Idee dieses Kreises, die auch in Gott ist, sind ein und das nämliche Ding; jener insofern er ein ausgedehntes Wesen ist, darf einzig und allein aus dem Attribute der Ausdehnung, das der Gottheit zukommt, erklärt werden, die Idee des Kreises dagegen muß aus einer nächsten Idee und diese wieder aus einer anderen und so fort ins Unendliche aber nur aus der denkenden Natur der Gottheit hergeleitet werden. Hier sind wir berechtigt von Spinoza eine Erklärung zu fordern, wieso denn zwei ganz verschiedene Causalreihen — ordo et connexio idearum und der ordo totius naturae per extensionis attributum — in vollkommenem Parallelismus bestehen und nur Eigenschaften desselben Wesens sein können. Wir erfahren aber nichts als:

nec impraesentiarum haec clarius possum explicare. (Eth. II, prop. 7. schol.).

Diese Unklarheit, die in den Grundprincipien waltet, muß sich natürlich in noch höherem Grade geltend machen, wenn das Denken des Menschen erklärt werden soll. Es wird zwar (Eth. II prop. 19) der richtige Satz aufgestellt, daß der menschliche Geist seinen eigenen Körper nicht kennt und sich dessen nur insofern bewußt wird, als er von anderen Körpern afficirt wird: aber statt daraus den Unterschied des Denkens oder der objectiven Erkenntniß von dem bloßen dunkeln Bewußtsein oder den Willensregungen herzuleiten, werden wir einfach wieder auf Gott verwiesen, in welchem als denkendem Wesen die wahre Idee unseres Körpers und seiner Veränderungen vorhanden ist.

Ueberhaupt, so eifrig auch Spinoza gegen die Anwendung menschlicher Begriffe auf das Wesen der Welt protestirt, so sehr er versichert, daß gut und schlecht, vollkommen und unvollkommen, Zweckbegriffe u. s. w. auf die Welt als solche keineswegs passen, so sehr er namentlich sucht, seinem Gotte den Begriff der Persönlichkeit gänzlich abzustreifen: so ist doch andererseits nicht zu verkennen, daß noch eine bedeutende Vermenschlichung dieses Gottes darin übrig geblieben ist, daß er denselben als *denkendes* Wesen und diese ganze anschauliche Welt als Manifestation desselben oder Realisation seiner Ideen darstellt. Dabei hat er ganz unbeachtet gelassen, daß das einzig uns bekannte menschliche *Denken* — und nur von diesem aus können wir auf die Natur eines anderen Denkens einen Schluß ziehen — nothwendig ein individuelles Wesen und dessen Gegensatz zu einer Außenwelt, von welcher es afficirt wird und die das Material seines Denkens hergibt, zur Voraussetzung hat. In dem Eins, welches zugleich das All wäre, müßte Verschiedenheit, müßte also auch Bewußtsein und Denken gänzlich verschwinden. Das Denken ist keine Grundeigenschaft der Welt, sondern menschliches Denken und menschliche Vernunft sind als ein Accidens aus dieser Welt hervorgegangen, unsere Vernunft selbst ist endlich, zeitlich in ihrer Dauer, sie ist einmal entstanden, hat einen An-

fang genommen, wird auch nicht ewig währen; fragen, was auf sie folgen werde, wäre vermessen. Spinoza aber verlegt in seine unendliche Gott-Welt ein unendliches Denken, sein Gott ist wie der Baumeister, dessen lebendige Bausteine die Einzelwesen, also auch die Menschen sind: jedes Einzelwesen entspricht demnach einer Idee der Gottheit, es selber hat nur beschränkte Kunde von den nächsten Verhältnissen, zu adäquaten Ideen vermag es nur zu gelangen, wenn es die Dinge in ihrem Zusammenhang mit der Gottheit denkt. Confuse und unvollkommene Ideen entstehen nur dadurch, daß wir als Theilbewußtsein die Consequenzen, aber nicht die Prämissen auffassen. *)

Ich will diesen Abschnitt nicht schließen, ohne nochmals darauf hinzuweisen, welch gewaltige Lichtstrahlen aus der scheinbar so dunkeln und verworrenen Lehre dieses großen, tiefsinnigen Geistes erst in unserer Zeit, welche die ganze Bedeutung der von ihm mit unerschütterlicher Ueberzeugung ausgesprochenen Grundwahrheit zu würdigen beginnt, hervorbrechen und ein ehemals undurchdringliches Dunkel zu erhellen beginnen.

1) Die Auffassung der Natur als eines Lebenden. Nirgends gibt es so etwas, wie bloße Materie oder rein passiver Mechanismus. Alles, selbst die für uns scheinbar todten Stoffe haben eine innere Eigenschaft. Die Grade des Bewußtseins können natürlich bis ins Unendliche verschieden gedacht werden, es gibt kein noch so dumpfes Bewußtsein, das nicht noch mehr und mehr verdunkelt werden könnte: keine Klarheit und Besonnenheit, die nicht nach viel höherer Klarheit trachtete. Freilich hätte Spinoza diesen Gedanken, der so sehr dem gemeinen Menschenverstande zu widersprechen scheint, in den Vordergrund stellen müssen; statt dessen erwähnt er ihn nur einmal gelegentlich und

---

*) Eth. II, prop. 28 und 29. Vergl. auch De Intellectus emendatione: Quodsi de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adaequatas formare, certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt.

gleichsam en passant: omnia quamvis diversis gradibus animata esse (Eth. II, prop. 13). Grundgedanke des Monismus muß sein, daß je größer die Isolirung oder Ausschließung, desto dunkler das Bewußtsein. Dieser Gedanke wird freilich erst durch Leibniz möglich, der dem Individuellen Rechnung trug, von ihm ausging, während Spinozas denkende Substanz, so sehr er das Persönliche von ihr abzustreifen bemüht war, immer noch unter der Assimilation mit dem denkenden Menschen, gleichsam das All individualisirt.

2) Ein besonders helles Licht wird durch den monistischen Gedanken auf das große Geheimniß des menschlichen Denkens geworfen. Während das Alterthum zwischen Wort und Begriff noch nicht unterschied, sondern beides ebenso wie Sprache und Denken für eins und dasselbe hielt, haben wir seit der epochemachenden Generalisation des Descartes zwischen dem Worte, welches nur körperliche Veränderung oder Bewegung ist und seinem geistigen Inhalte, dem Begriffe unterscheiden lernen. Descartes und auch Spinoza theilten den allgemein verbreiteten und auch heute noch zäh festgehaltenen Wahn, daß das Denken der Sprache vorhergehe, daß also die Seele zuerst im Besitze von Ideen sei, welche sie dann mit Worten bezeichne oder ausdrücke. Von der Abhängigkeit alles Denkens von der Sprache, die nicht nur das fulcrum und adminiculum, sondern geradezu der Körper des Denkens genannt werden muß, hatte man bis auf die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts keine Ahnung. Und dennoch ist es eine ganz im spinozistischen Geiste gedachte Wahrheit, daß Sprechen und Denken eines und das nämliche sind, welches nur von verschiedenen Seiten betrachtet wird, nämlich einmal quatenus res est extensa und das anderemal quatenus res est cogitans, d. h. als Aeußeres und Inneres; daß beide wohl unterscheidbar, aber nicht scheidbar sind; daß es ebensowenig ein Denken ohne Sprechen, als eine Sprache ohne Denken geben könne.

Nicht minder gewiß ist, daß die Objecte der Sprache und des Denkens, d. h. das was wir als den Gedankeninhalt zu bezeichnen

pflegen, ohne diese Doppelseitigkeit des Materiellen und Geistigen durchaus nicht bestehen können, d. h. daß es weder irgend ein körperliches Wesen gibt, das geradezu und ohne eine Umwandlung in das Ideale von unserem Denken aufgefaßt werden könnte, daß also alle äußeren Dinge zuerst eine Transsubstantiation erleiden müssen, sowie nicht minder, daß durchaus nichts Inneres, Geistiges ausgesprochen und gedacht werden kann ohne vorher in das Materielle, die sinnliche Anschaulichkeit übertragen worden zu sein, ein Verfahren der Sprache, welches als das metaphorische oder tropische bekannt, früher allgemein als bloßer Schmuck und Zierde der Rede betrachtet wurde, während ein Blick in jedes beliebige Wörterbuch genügt, um die Ueberzeugung zu gewinnen, daß es das wahre Wesen der Sprache ausmacht. So hat der Begriff Stoff ebensowohl seinen idealen Charakter, wie der Begriff Geist von dem Sinnlichen, Materiellen ausgehen mußte (spiritus, anima, ruach). Beide sind also keine Dinge an sich, sondern nur gedachte Wesen und hierin stimmt die Sprachphilosophie vollkommen mit der Transscendental-Philosophie überein.

3) Nicht die Objecte, sagte Spinoza (Eth. II, prop. 5), sind Ursachen der Ideen, sondern die Verkettung der Ideen liegt einzig und allein in der denkenden Natur der Gottheit, so daß eine Idee aus einer vorhergehenden, und diese wieder aus einer vorhergehenden und sofort ins Unendliche sich ergibt und entspringt. So seltsam das klingt, so sehr es uns zu widerstreben scheint, eine strenge Causalität der Ideen ohne irgend einen Bezug auf die Objecte anzunehmen, so läßt sich doch auch hier eine große, tiefe Wahrheit nicht verkennen. Ich will nicht auf den transscendentalen Gehalt derselben hinweisen, daß das Denken nothwendig die Principien der Wahrheit in sich selber tragen muß, da ihm dieselben doch von den Objecten unmöglich gegeben werden können, womit also wirklich eine Unabhängigkeit des denkenden Princips von der Außen- oder Körperwelt constatirt ist, ich will auch nicht darauf aufmerksam machen, daß die ganze Entwickelung der Welt, in welcher jede Form unmittelbar aus

einer gleichartigen anderen hervorgeht, aus der bloßen extensio, also mechanischen Ursachen nun und nimmermehr begriffen werden kann, sondern auch hier das geistige Princip nothwendig maßgebend sein muß, welches freilich weder durch die platonischen, noch durch die spinozistischen immanenten Ideen genügend aufgehellt werden kann: aber für die schöpferische Thätigkeit des Menschen und namentlich für die Sprach- und Begriffsentwickelung hat jener Satz Spinozas seine volle Gültigkeit. Denn daß der Mensch schafft, daß er die Welt umgestaltet, das hat keineswegs seine Ursache in den Objecten, sondern einzig und allein in seiner inneren, activen, denkenden Natur und diese leitet ihre Entstehung aus einer unermeßlichen Kette von vergangenen Geschlechtern, in deren vorübergehendem Dasein gleichfalls Gedanke aus Gedanke, Schöpfung aus Schöpfung hervorgegangen sind und sich durch den geistigen Zusammenhang ganz ebenso causal gegliedert und zu einer ununterbrochenen Reihe zusammengestellt haben, wie die unübersehlichen Generationen der Thiergeschlechter. Es ist ferner eine der gewissesten Errungenschaften der Sprachwissenschaft, eine unzweifelhafte Wahrheit, daß niemals im ganzen Verlauf der Sprachentwickelung ein Wort oder Begriff aus einem äußeren Objecte hervorgegangen ist, sondern stets und in ununterbrochener Folge nur Begriff aus Begriff, gerade wie in der äußeren Thätigkeit des Menschen Schöpfung aus Schöpfung hervorgegangen ist, also eine buchstäbliche Bestätigung des Satzes Spinozas: Rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans, wo wir nur statt Deus das denkende Princip, die menschliche Vernunft zu setzen haben. So sagt auch Lazar Geiger, mit Spinoza übereinstimmend: „Wir können die Sprache und das Denken nur durch die Erkenntniß begreifen, daß nicht aus dem Schoße der Mitwelt geboren ein Reiz unseren Willen, eine Anschauung unser Glauben, eine Erscheinung unser Begreifen, ein Object unser Denken erzeugt, sondern die Vorwelt von deren Urbeginn, da das All aus dem Nichts

hervorbrach, bis auf den gegenwärtigen Augenblick, wo sich ein kleiner Theil der ewigen Weltenkraft in dieses unser Ich gestaltet hat, diese ist es die in uns will, glaubt, denkt und empfindet und hinter uns, nicht neben uns liegt der Schlüssel zu dem Räthsel in und um uns und alles Daseins wahrer Grund und Quell.... Die Gedankenformen sind nicht aus uns, noch aus den Dingen und, wie der Dichter sagt, aus Fels und Baum entsprungen, sondern eine jede aus einer vorher entstandenen, die sie, wie eine Thiergeneration die andere erzeugt." *) Es sind also nicht die Perceptionen der Objecte, sondern die Conceptionen, die das Wesen des Denkens ausmachen und diese Conceptionen gehen in einer für uns ungeheueren Vergangenheit in ununterbrochener Filiation, stets eine aus einer vorhergehenden erwachsend und entstehend, und müssen von der Wissenschaft an dieser Kette zurückverfolgt werden bis zu jener grauen Vorzeit, wo zuerst so etwas wie Denken und Sprechen seinen Anfang genommen hat. Es ist aber nicht nur mit allem Denken so, sondern auch selbst mit dem Anschauungsvermögen, das bei dem Menschen eben in Folge des Denkens so ungemein entwickelt ist, ja wir müssen diese Wahrheit selbst auf die sinnlichen Wahrnehmungen der Thiere übertragen, die auch nicht ohne einen Keim des Denkens möglich sind — wir schauen die Dinge so an, die Thiere nehmen sie so wahr, weil eine unübersehbare, unermeßliche Vergangenheit von Anschauungen und Wahrnehmungen vorausgegangen und durch die heutigen Generationen zu künftigen Geschlechtern sich weiter fortsetzt. Geistiges aus Geistigem, Bewußtsein aus Bewußtsein, perceptio ex perceptione, conceptus ex conceptu, idea ex idea. Das Auseinanderseiende, der Mechanismus bietet hier gar keine Erklärung, wir können nur zugestehen, daß jenes Geistige nicht ohne dieses Materielle möglich wäre. Welch traurige Resultate hier die Verwechselung und Vermengung des Geistigen mit dem Materiellen

*) L. Geiger, Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft I, S. 108.

zur Folge haben muß, läßt sich aus zahllosen Theorien des Sprachursprungs und aus dem so oft wiederholten, aber stets zu Schanden gewordenen Versuche, den geistigen Inhalt der Begriffe mit dem hörbaren Laute des Wortes in causale Verbindung zu setzen, leicht nachweisen.

Daß Spinoza übrigens auf dem Wege zum transscendentalen Idealismus sich befand, also zu der Lehre Kants, wornach die Erscheinungen von den Dingen an sich zu unterscheiden sind, geht aus manchen Stellen seiner Ethik wie auch in den Briefen hervor. Um hier zu größerer Klarheit zu gelangen, hätte er die von Descartes überkommenen Begriffe der Substanz, der Ursache u. A. abschütteln oder vielmehr genau untersuchen müssen. So sagt er Eth. II, prop. 16 daß die Art wie wir von äußeren Dingen afficirt werden, viel mehr die Constitution unseres eigenen Körpers als das Wesen der äußeren Dinge involvire. In dem Scholion zu prop. 17 sagt er: Corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt und fügt hinzu, die Seele sei keinem Irrthum unterworfen, so lange sie nur imaginire, der Irrthum trete erst ein, wenn sie jene Dinge als wirklich existirend annehme. Sogar von der Selbsterkenntniß des Geistes gibt er zu, daß dieselbe nicht weiter gehen könne, als zu der Auffassung der Affectionen des Körpers prop. 23. Ebenso sagt er prop. 25, daß aus den Affectionen des eigenen Körpers eine adäquate Erkenntniß des auf ihn wirkenden fremden Körpers nicht geschöpft werden könne, wodurch also für die menschliche Vernunft die wahre Erkenntniß der Dinge an sich unmöglich ist, da (nach prop. 26) mens humana nullum corpus externum, ut actu existens percipit, nisi per ideas affectionum sui corporis. Und in dem Corollar zu prop. 29 wird die Sache zusammengefaßt in dem Ausspruch, daß die menschliche Seele, sowie sie die Dinge nach der gemeinen Ordnung der Natur betrachte, weder von sich, noch von ihrem Körper, noch von äußeren

Dingen eine adäquate, sondern nur eine verworrene und verstümmelte Kenntniß erlangen könne.

Auch in Bezug auf Zeit und Raum spricht Spinoza Ansichten aus, welche die Kant'sche Lehre schon gleichsam vorahnend und per nebulam enthalten. Schon in den Cogitata metaphysica sagt er (cap. 4), daß die Dauer sich von der Existenz eines Dings non nisi ratione unterscheide, daß dieselbe demnach nur ein Merkmal seiner Existenz, keineswegs aber seiner Essenz sein könne. Ebenda sagt er auch (s. die oben S. 186 not. angeführte Stelle), daß zwischen den wirklichen Dingen und den modi imaginandi keine Uebereinstimmung sein könne; zu diesen entia rationis aber werden gerechnet tempus, numerus, mensura et siquae alia sunt.

Sehr deutlich aber spricht er sich aus in dem 29. Briefe *), wo er die durch Zeit und Raum beschränkte Erkenntniß von der wahren Erkenntniß, welche von der ewigen, unendlichen, untheilbaren Substanz gilt, unterscheidet **): „Indem wir Dauer und Quantität nach Willkür determiniren und ihre Beziehung zu der ewigen, unendlichen Substanz außer Acht lassen, entsteht Zeit und Maß (Raum), Zeit um die Dauer, Maß um die Quantität so zu bestimmen, daß wir sie leicht imaginiren können. Indem wir ferner die Affectionen der Substanz von der Substanz selbst trennen und in Klassen abtheilen, um sie leichter imaginiren zu können, entsteht die Zahl, durch welche wir sie bestimmen. Daraus geht klar hervor, daß Raum, Zeit und Zahl nichts anderes sind, als modi cogitandi oder viel-

*) Opera, ed. princ. p. 467.

**) Quantitas duobus modis a nobis concipitur: abstracte scilicet, sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus, vel ut substantia, quod non nisi solo intellectu fit. Itaque si ad substantiam prout est in imaginatione attendimus, quod saepissime et facilius fit, ea divisibilis, finita, ex partibus composita et multiplex reperietur. Sin ad eandem, prout est in intellectu, attendamus, et res ut in se est percipiatur, quod difficillime fit, tum ut satis demonstravi, infinita, indivisibilis et unica reperietur.

mehr imaginandi (d. h. nach Kant Formen der Sinnlichkeit). Darum ist es nicht zu verwundern, daß alle, die von solchen Begriffen, die sie nicht verstanden, ausgegangen sind und daraus den Fortgang der Natur erklären wollten, sich dermaßen verwirrten, daß sie keinen Ausweg mehr fanden und das Allerabsurdeste schließlich zu behaupten genöthigt wurden: denn es gibt Vieles was nicht durch die Imagination, sondern nur durch die reine Vernunft gedacht werden kann, wie Substanz, Ewigkeit u. Ä. Wenn Jemand nun aus solchen Begriffen, die nur Hülfsmittel der Imagination sind, die Dinge erklären will, so thut er nichts anderes, als sich durch die Imagination auf Irrwege führen lassen. Denn es können die Modi der Substanz, wenn sie mit den entia rationis oder den Hülfsmitteln der Imagination verwechselt werden, niemals richtig begriffen werden, da wir sie dann außer Zusammenhang mit der ewigen Substanz betrachten."

„Um dies noch deutlicher einzusehen, nehme man folgendes Beispiel: Wenn Jemand die Dauer abstract*) auffaßt und sie mit der Zeit verwechselnd in Theile zu zerlegen anfangen wollte, dann wird er niemals begreifen können, wie z. B. eine Stunde vergehen kann. Denn damit eine Stunde verfließe, muß zuerst ihre Hälfte, dann die Hälfte der vorigen Hälfte und so fort ins Unendliche vorübergehen, was niemals geschehen kann, da hier eine unendliche Reihe vorliegt. Darum haben Viele, welche die entia rationis von den wirklichen Dingen nicht zu unterscheiden vermochten, zu behaupten gewagt, die Dauer bestehe aus Augenblicken und sind so der Scylla zur Beute gefallen, da sie die Charybdis vermeiden wollten. Denn die Dauer aus Momenten bestehen lassen, heißt nichts anderes, als die Zahl aus der Addition von Nullen entstehen lassen."

„Aus dem Gesagten ergibt sich zur Genüge, daß weder die Zahl, noch das Maß, noch die Zeit, da sie nur Hülfsmittel unserer Imagination sind, unendlich sein können; denn sonst

*) d. h. für sich, außer dem Zusammenhang mit der Ewigkeit.

wäre die Zahl keine Zahl, das Maß kein Maß, die Zeit keine Zeit. Ebenso klar ist aber, warum Viele, welche diese drei mit den Dingen selbst verwechselten, weil sie die wahre Natur der Dinge nicht erkannten, behaupten mußten, es gebe in Wirklichkeit kein Unendliches."

Es erübrigt mir nun noch, den mächtigen Schritt, den die Lehre Spinozas in dem Fortgange des philosophischen Gedankens bezeichnet, in Kürze und summarisch darzustellen.

So sehr auch der Spinoza'sche Substanzbegriff einerseits alles Wissen unmöglich, alle Erfahrung überflüssig zu machen scheint, — denn wenn die Auffassung der Dinge in Raum und Zeit nur Sinnentäuschung, wenn jede Determination eine Negation ist, an welcher Leiter soll dann der Menschengeist, der einzig und allein auf diese Formen angewiesen ist, zu dem Unendlichen emporsteigen und die Welt sub specie aeternitatis betrachten? — so ist doch andererseits nicht zu verkennen, daß in ihm sich zuerst das Ideal der Vernunft, welche in allem nach Einheit und Vollständigkeit trachtet, realisirt und daß durch ihn erst eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes möglich wird.

Es ist gewiß, daß aller Pluralismus unsere Vernunft in Staunen versetzt, daß eine Vielheit von ursprünglich gegebenen Principien als ebensoviele ungelöste Räthsel und Unbegreiflichkeiten erscheinen müssen. Wie in der Religion der ursprüngliche Polytheismus nothwendig zu dem Monotheismus hinüberführt, so muß die philosophische Betrachtung, nachdem sie die verschiedensten Principien versuchsweise, als das Wesen der Dinge ausmachend, entwickelt und zusammengestellt hat, schließlich auf ein einheitliches Wesen gelangen, in welchem alle jene Principien concurriren und sich ausgleichen. Das ist der Weg, den die menschliche Vernunft ihrer Natur nach nothwendig gehen muß. In diesem Streben kann sie nur dadurch aufgehalten werden, daß sie mitten auf dem Wege innehält, sich auf sich selbst besinnt und dann, wenn sie ihr eigenes Wesen erforscht, zu der Erkenntniß gelangt, daß jene Einheit eigentlich nur in ihr selbst

liegt,*) daß ihr die Welt das niemals bieten kann, was sie verlangt, mit anderen Worten, daß sie als die Aufgabe der Philosophie die heilsame Gränzbestimmung der menschlichen Erkenntniß ansieht und von ihr nur zu erfahren verlangt,

quid valeant humeri, quid ferre recusent.

Spinoza bezeichnet den Höhepunkt jenes Strebens, die Einheit in der Welt der Wirklichkeit zu finden. Daß die antike Philosophie mit dem Pluralismus abschloß, ist unverkennbar. Stehen doch die platonischen Ideen keineswegs in dem Verhältniß zu einander, daß eine die andere erzeugt, eine die andere bedingt und sie demnach alle zu einem geordneten System, das eine Weltordnung begreiflich machen könnte, sich zusammenschließen; nicht minder sind die Aristotelischen Formen, Entelechien, Wesenheiten eine unerklärte Vielheit, die keineswegs durch den Begriff der Materie, aus welcher sie alle gebildet werden, auch nur die mindeste Aufklärung erhalten. Erst nachdem der menschliche Geist als der Mutterboden erkannt worden war, aus welchem jene Ideen naturgemäß und in stetigem causalen Zusammenhang hervorwachsen, verloren dieselben ihre Unbegreiflichkeit. Die denkwürdige Weltwende, an der diese Erkenntniß möglich gemacht wurde, war der Tag, an dem Descartes der Philosophie als sicheren, unentreißbaren Besitz das eine Wort übergab: Cogito. Ich sage sie wurde möglich, denn hier hat die zukünftige Philosophie noch fast Alles zu leisten. Viel vollkommener, ja fast ganz vollständig war dagegen das andere Princip, mit welchem Descartes die Unbegreiflichkeit der nach-Aristotelischen formae substantiales, der qualitates occultae, der Quintessenzen über den Haufen warf und der Wissenschaft

*) „Die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht ursprünglich hineingelegt." „So übertrieben, so widersinnig es aber auch lautet zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell des Gesetzes der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen, ist gleichwohl eine solche Behauptung." Kant, Critik der reinen Vernunft, S. 112, 114.

für alle Zukunft die Bahn frei machte, es lautete: Mechanische Causalität.

Die Unvollkommenheit und Befriedigungslosigkeit, die dem Pluralismus anhaftete, blieb auch bei dem unvermittelten Dualismus bestehen. Die Pein des Geistes war gelindert, aber nicht aufgehoben. War durch die mathematische Auffassung eine strenge Gesetzlichkeit in die äußere Welt eingeführt, wo waren die Gesetze der geistigen Substanz zu finden? Der Geist ward im Besitze einiger aeternae veritates gedacht, es ward von ihm behauptet, was er clare et distincte einsehe, das habe Anspruch auf Gewißheit, aber wo waren die Kriterien derselben, wo das System, das aus der einheitlichen Natur des Denkens und des Bewußtseins ebenso wie dort aus dem einheitlichen Princip der Ausdehnung und Bewegung alles Uebrige herleitete? Es kann nicht geleugnet werden, die aeternae veritates, die Universalien waren ein unbegründeter Apriorismus, d. h. ein versteckter Pluralismus. Nur Geulinx hatte, indem er auf die Form des Urtheils achtete, den ersten Versuch gemacht, die Verfahrungsweise des Geistes, d. h. die Natur des Denkens in Betracht zu ziehen: er hatte dabei, wie wir gesehen haben, den wahren Schlupfwinkel des Substanzbegriffs entdeckt.

Es ist auch noch eine andere Schwäche des Cartesianischen Dualismus nach derselben Seite hin nicht zu übersehen. Das Einzige, sagte er, was wir wahrhaft sind, was in unserer Gewalt ist, ist unser Denken *), worunter er alle Acte des Bewußtseins, Erkennen, Wollen, Imaginiren, sinnliche Wahrnehmung verstanden wissen will. Darin liegt ja einerseits die große Wahrheit des Idealismus, daß nur in unserem Bewußtsein die Quelle aller unmittelbaren Erkenntniß zu finden sein kann, andererseits — latet anguis in herba. Sind denn wirklich unsere Gedanken so sehr in unserer Gewalt? Oder sind wir in Bezug auf dieselben nicht vielmehr auch von zahllosen Einflüssen bedingt und beherrscht, die zumeist in dem Denken unserer Zeitgenossen

*) S. die oben p. 109 not. citirte Stelle und Princip. phil. I, 9.

und noch mehr in dem Denken der Vorwelt zu suchen sind? Und wenn das Denken wirklich so unabhängig wäre, ferner wenn auch unser Wollen in seinen Bereich gehört, was ist dann für die Wissenschaft mit dieser geistigen Substanz anzufangen; wird sie nicht zu einem mythologischen Wesen, das weit entfernt, nach allgemeinen Normen und Gesetzen zu wirken und zu handeln, nur eben denkt und handelt, weil es will. Mit anderen Worten, wird hier nicht, inmitten der scheinbaren Einfachheit der beiden Principien, von der einen Seite wieder das rein Individuelle eingeführt, was ebensowenig wie die einzelne Sinnesaffection Gegenstand der Erkenntniß sein kann?

So klafft der Cartesianische Dualismus nicht nur in der Mitte unheilbar auseinander, sondern er ist auch auf der einen (geistigen) Seite voller Risse und Sprünge. Dies wird besonders deutlich, wenn wir seine Nachwirkungen in dem heutigen Denken beobachten. Die beiden Substanzen, die nichts mit einander gemein haben, also nicht aufeinander wirken können, sind einander vollständig gleichgültig und können in Frieden nebeneinander leben, wenn eine nichts von der anderen wissen will, keine Notiz von der anderen nimmt. Aber da dies nun einmal nicht gut durchzuführen ist, so entsteht jedesmal große Confusion und Aufregung, wenn sie sich einander nähern. Der Naturforscher, der seines Zeichens Mathematicus und Mechanicus ist, wird wild, wenn man ihn darauf aufmerksam macht, daß es auch geistige Ursachen gibt und ruft: „Noli turbare circulos meos! Es gibt nur eine Causalkette, das ist die mechanische. Das Gesetz der Erhaltung der Kraft gestattet keine Ausnahmen.“ Dagegen muß der Philosoph, dem das weit höhere Problem des Geistes zugefallen ist — natürlich der echte, nicht die aus dem Clinicum oder von den Kochtöpfen des chemischen Laboratoriums entsprungenen Lehrjungen — sich unaufhörlich über die dumme, stumpfsinnige Materie ärgern, die zwar ein Nichts, ein bloßes Phantasma ist, über deren brutale Existenz er aber doch jeden Augenblick stolpern muß.

Von dieser Qual und Verwirrung hat Spinoza den Men-

schengeist auf immer befreit, und wer noch an ihnen krankt und dahinsiecht, darf getrost zu seinen Schriften, als der heilenden fontaine de jouvence verwiesen werden. Nichts in der Welt ist vogelfrei, ist hors la loi, überall herrscht die strenge Causalität. Diese wird ja wohl allgemein von der Körperwelt angenommen, sie herrscht aber ganz genau ebenso in der geistigen Welt, der Welt des Denkens oder des Bewußtseins, da geht auch in strengster Folge Gedanke aus Gedanke hervor. Seid ihr darüber unwillig, glaubt die Willensfreiheit werde euch geraubt? Ist nicht in dem vernünftigen und sittlichen Handeln eine innere Nöthigung ex necessitate naturae suae, während der Narr, die wilde Bestie von diesen Gesetzen nicht abhängig, also in eurem Sinne viel freier sind? Nur so ist eine Wissenschaft möglich, denn diese soll die Aufeinanderfolge der Dinge und Weltereignisse erklären und kann es doch nur am Bande der Causalität; nur so ist ein politisch geordnetes Gemeinwesen und bürgerliche Freiheit möglich, nam sapiens magis in civitate ubi ex communi decreto vivit quam in solitudine ubi sibi soli obtemperat liber est *); nur so ist eine Erziehung möglich und kann auf Erfolg rechnen.

Nun ist also eine Wissenschaft des Geistes ebensowohl möglich, wie eine Wissenschaft von der Materie.

Nur zwischen dem Denken oder Bewußtsein und dem Attribut der Ausdehnung, der Körperwelt, ist keine Causalität denkbar, das sind ganz verschiedene Eigenschaften und Verschiedenes kann nicht gleichgesetzt, kann also nicht durch Causalität auseinander hergeleitet werden. Das haben alle ernsthaften Denker Descartes, Geulinx, Malebranche recht wohl und recht tief eingesehen, wie bald auch Leibniz davon überzeugt sein wird, sie haben also alle eine höhere Ursache, ein drittes aufgesucht, aus dem der unverkennbare Parallelismus der beiden Welten gemeinsam bedingt ist, dabei alle ihre Zuflucht zur Gottheit genommen. Sie haben alle die einfachste Lösung der Frage

*) Eth. IV, 73.

übersehen oder nicht geachtet, nämlich daß das Verschiedene Eins ist. Und warum sollte es auch nicht? Ist denn dies Wunder so groß? Sind wir denn nicht selber die wandelnden Beispiele dieser Möglichkeit? Haben wir nicht alle eine innere und äußere Eigenschaft. Ist jene nicht Wille, Bewußtsein, diese Bewegung?

Nun verbreitet sich Tageshelle über weite Gebiete, Morgenröthe über ferne Horizonte: nun erklärt sich der ewige Irrthum, nun löst sich die Denkform falscher Causalverbindung *) auf. Wie kann die Idee Ursache einer körperlichen Schöpfung sein? Weil das denkende Wesen zugleich ein ausgedehntes oder körperliches ist, das nach mechanischen Gesetzen auf die Außenwelt zu wirken vermag. Wie kann das Fremde, Körperliche sich im Geiste abspiegeln? Weil das empfindende Wesen zugleich mit körperlichen Organen versehen ist, die durch die fremden Körper bewegt werden, und, da sie selber empfinden, die Wahrnehmung vermitteln. So gibt es also sowohl schöpferische Ideen, die der natura naturans entsprechen, als Ideen, welche die Schöpfung, die natura naturata wiedergeben und gleichsam abspiegeln. Nun ist nirgends mehr ein fremder, gespenstischer Gast in dieser Welt, vielmehr alles von ihrem eigenen Wesen, Fleisch von ihrem Fleisch, Geist von ihrem Geist. Jede Sinneswahrnehmung hat ihr Recht in der Körperwelt, jede Bewegung ihre Bedeutung für die Geisteswelt.

Jetzt haben wir noch ins Auge zu fassen, was die nächste Folgezeit auf dieser von Spinoza geschaffenen Basis weiter zu bauen, zu entwickeln, was sie zu rectificiren hatte.

1) Vor allen Dingen hat Spinozas Substanz oder Gott-Welt alles Verschiedene und Mannigfaltige in ihrer Einheit

---

*) Beispiele: Ich bewege meinen Arm, weil ich will. Weil wir denken, sprechen wir, kleiden wir unsere Gedanken in Worte. Zuerst empfinden wir einen Gegenstand und dann versetzen wir ihn als Object nach außen. Der Geist ist Ursache der Entwickelung der Welt, die Welt ist Ursache der Entwickelung des Geistes u. s. w. In all' diesen Beispielen ist die Anwendung des Causalbegriffs falsch, denn es ist überall unum et idem.

verschlungen; es wird sich also darum handeln, die wirklich vorhandene Mannigfaltigkeit wieder in dieser Einheit herauszufinden und jedem Einzelnen oder Besonderen seine richtige Stellung in dem allgemeinen Zusammenhang anzuweisen. Dies wird geschehen durch Anerkennung des Individualismus, der das wahre Wesen aller besonderen Existenz ausmacht. Der Satz, daß alle Determination eine Negation sei, ist also zu beschränken, er ist nur theilweise wahr. (Leibniz).

2) Die Einförmigkeit des Causalbegriffs, der bei Spinoza ganz unterschiedlos von der denkenden wie von der körperlichen Welt gebraucht wird, weil bei ihm Subject und Object in Eins verschmelzen, wodurch die häufige Verwechselung von causa und ratio, Real-Ursache und Erkenntnißgrund, entsteht, wird zu beseitigen, der Begriff selbst in seinen wesentlichen Unterscheidungen, je nachdem er der denkenden oder der Außenseite der Dinge angehört, klar zu definiren sein. (Leibniz).

3) Auf der von Spinoza eröffneten Bahn des causalen Zusammenhangs alles geistigen Lebens wird nun der Versuch gemacht werden können, die menschliche Erkenntniß selbst näher zu prüfen, namentlich ihren Zusammenhang mit den sinnlichen Wahrnehmungen, wodurch dann wieder die Bedeutung und die Nothwendigkeit des Empirismus in ein klares Licht gebracht werden kann. (Locke).

4) Daraus ergibt sich aber von selbst die so nothwendige Unterscheidung zwischen Subject und Object, und es wird eine Kritik der Sinneswahrnehmungen möglich, indem gefragt wird, was denn am letzteren rein subjectiv ist, und welche Eigenschaften dem Object an sich zukommen. Unterscheidung zwischen qualitates primariae und secundariae. (Locke).

5) Die große Ueberlegenheit der menschlichen Erkenntniß hat ihren Grund in einer besonderen Art von Objecten, die wir Begriffe nennen. Mit ihrer Hülfe, durch sie vollzieht sich alles menschliche Denken. Um über den Gehalt und die Zuverlässigkeit des letzteren entscheiden zu können, wird es deshalb nothwendig sein, den Ursprung der Begriffe zu ermitteln,

da sie ja wohl nicht von Ewigkeit vorhanden und auch dem Menschen nicht durch ein Wunder angeboren sind. (Locke).

6) Der Gedanke Spinozas, daß die Einzelwesen, die nach ihm nur scheinbare Individuen sind, indem sie ja nur Theilexistenzen, also allseitig bedingt sind, dennoch einen größeren oder geringeren Grad von Realität besitzen, ist weiter zu verfolgen und daran der Nachweis eines allmählichen Ueberganges, einer stetigen Entwickelung aller Wesen zu knüpfen, wodurch uns die unendliche Fülle der von der verschwenderischen Natur hervorgebrachten Formen erst begreiflich werden kann. Dieses Princip der Continuität der Formen ist an dem Bande der Causalität zu verfolgen und gibt der letzteren erst die volle Bestätigung ihrer Ansprüche. Auf diesem Wege wird der Ursprung des Menschen, seiner höheren Freiheit und geistigen Superiorität dermaleinst Gegenstand der Forschung und lösbares Problem werden. (Leibniz).

7) Die Definition der körperlichen Substanz, wie sie Descartes aufgestellt hat, leidet an einer großen Unvollkommenheit. Ist nach Spinoza das Universum Leben und Thätigkeit — plus agere, minus pati ist ja für ihn der Maßstab der Vollkommenheit —, so gibt es nirgends etwas nur Passives, das wahre Wesen der Dinge besteht vielmehr in ihrer Wirksamkeit. Der bloße leere Begriff der Ausdehnung genügt also nicht, es muß an seine Stelle ein anderer gesetzt werden und dieser kann für die körperliche Substanz kein anderer sein, als der der Kraft. (Leibniz).

Die empiristische Richtung.

Locke (1632—1704).

The proper study of mankind is man.

Die Forderung, die, wie wir sahen, Geulinx zum erstenmale stellte, und deren Erfüllung die wahre Leistung der Kant'schen Vernunft-Kritik ist: daß die Philosophie ihre Aufgabe darin sehen solle, die Gränzbestimmungen der menschlichen Erkenntniß festzustellen, wird von Locke klar und ausdrücklich wiederholt. Er sagt in der Einleitung zu seinem Essay concerning human understanding: „Ich hielte dafür, daß es gleichsam der erste Schritt wäre, den verschiedenen Untersuchungen, die der Geist des Menschen gerne unternimmt, Genüge zu thun, wenn wir unseren Verstand genau betrachteten, unsere Kräfte erforschten und zusähen, zu welchen Dingen sie geeignet sind. Wenn die Menschen mit ihren Untersuchungen weiter gehen, als es ihre Fähigkeit zuläßt und ihre Gedanken auf einer so tiefen See umherschweifen lassen, wo sie keine Spur finden können, so ist es kein Wunder, daß sie lauter Zweifel erregen und der Streitigkeiten immer mehr hervorrufen, welche, da sie sich niemals auflösen und ausmachen lassen, nur dienen, ihre Zweifel zu unterhalten und zu vermehren und sie endlich gänzlich der Skepsis anheimgeben. Würde dagegen einmal die Fähigkeit unseres Verstandes genau geprüft, würde einmal entdeckt, wie weit sich unsere Erkenntniß erstreckt, und der Horizont gefunden,

welcher zwischen dem erleuchteten und dem finsteren Theile, zwischen dem was sich begreifen läßt und dem was sich nicht begreifen läßt, die Scheidegränze bildet, so würden vielleicht die Menschen mit minder Schwierigkeit bei der erkannten Unwissenheit des Einen sich beruhigen und ihre Gedanken und Reden mit größerem Nutzen und Befriedigung dem Anderen widmen können."

Obschon man recht wohl einsieht, daß der Cartesianische Ausgangspunkt des Cogito schließlich zu dieser Einsicht führen mußte, so darf man doch das Lob das Aristoteles dem Anaxagoras spendete, weil er zuerst den νοῦς in der Welt anerkannt habe, auch auf Locke übertragen, da er zuerst die Vernunft als ein besonderes Vermögen in dem Menschengeiste hervorhob und das eigentliche Denken von den übrigen sogenannten modi cogitandi, also dem Wollen, dem Empfinden, dem Imaginiren u. s. w. unterschied, wohl einsehend, daß gerade in jenem das Wesen und die hohe Auszeichnung des Menschen liege und daß hier der Hebel angesetzt werden müsse, mit dem erst alles Uebrige bewegt werden könne.

„Der ganze Vorzug des Menschen vor der übrigen lebenden Schöpfung, eine Art von Oberherrschaft über dieselbe und die vortrefflicheren Anlagen seiner Natur beruhen in der menschlichen Erkenntniß. Schon wegen dieser inneren Würde sollte der Verstand des Menschen ein wichtiger Gegenstand menschlicher Untersuchung sein."

Man darf ja nicht übersehen, daß bei Descartes und seinen Nachfolgern immer noch eine Art von Mystik oder Illuminismus in der Tiefe verborgen ruht, indem sowohl die aeternae veritates, wie auch das clare et distincte intelligere voraussetzungslos angenommen, schließlich nur durch Participation an der göttlichen Vernunft erklärt werden können.

Die Vernunft als eine Naturgabe, mit natürlichen Mitteln operirend, auf natürliche Weise zu erklären, zuerst begriffen zu haben, das ist der unsterbliche Ruhmestitel des großen Locke. Sein Zusammenhang mit Descartes darf aber ja nicht verkannt

oder gering gehalten werden. Dessen einheitliche Betrachtungsweise alles Bewußtseins unter dem allgemeinen Begriffe Cogito hatte den Weg gebahnt, auf dem von jetzt an Sinnlichkeit mit Vernunftdenken in Beziehung und genetischen Zusammenhang gebracht und dieses als aus jener entstanden gedacht werden konnte.

Nunmehr erst hatte der Empirismus die wahre Bahn gefunden, nun ist nicht mehr die körperliche Außenwelt der alleinige Gegenstand der Beobachtung und denkenden Erfahrung, sondern der Zusammenhang derselben mit der geistigen Natur, das incrementum der letzteren durch die fortwährend aus der Sinnlichkeit zuströmenden Quellen, mit einem Worte Wachsthum und Entwickelung des Geistes sind ein für den Beobachter aufgeschlagenes Buch, das er entziffern, lesen und verstehen kann lernen.

Aus der Außenwelt hatte Descartes die scholastischen Geister und Nebelgestalten vertrieben, die Anmaßung der Vernunft, in sich selbst einen Schatz von Erkenntnissen und Conclusionen zu tragen, mit dem sie alle äußeren Räthsel auflösen könne, zurechtgewiesen: für die Innenwelt geschah dies durch Locke.

No innate ideas, war die Devise, unter der er seine Doctrin ins Feld führte und gegen zahlreiche, heftige Angriffe vertheidigte. Wie vor Descartes Dämonen, Geister aller Art, qualitates occultae und formae substantiales die Materie besetzt hielten und von ihren Verschanzungen aus alle vernünftigen Erklärungen zurückschlugen, so waren bis auf Locke die angeborenen Ideen noch im unbestrittenen Besitze der Menschengeister. Gegen sie mußte der Angriff gerichtet werden und zwar mußte ein Kampf auf Tod und Leben entscheiden, ob Vernunft-Erklärung ob Mysticismus das Recht haben sollte, die Vernunft selbst zu erklären. Vermittelung, Compromiß war unmöglich — die Geisterschlacht tobte und Locke ging als Sieger hervor.

„Begriffe sind angeboren“ heißt: sie sind ein Mysterium, nicht weiter zu erforschen, nicht weiter zu erklären. Locke beruft sich bei seinen Widerlegungen stets auf das Kind, sein Weg

war der der Natur. „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit“ sollen dem Kinde angeboren sein, das nichts anderes vermag, als schreien, wenn es Unbehagen empfindet! Sagt man aber, Begriffe und Wahrheiten seien in der Tiefe der Seele eingezeichnet — die reifende Vernunft bringe sie zum Bewußtsein, so heißt dies: die Vernunft soll dem Menschen etwas kennbar machen, was er vorher schon gekannt.

Und dann — wo ist die Gränze? Sind die mathematischen Wahrheiten dem Menschen angeboren, so müßten es alle Zahlen- und Raumverhältnisse sein; sind alle unmittelbar evidenten Sätze angeboren, so müßten es solche Wahrheiten wie „sauer ist nicht süß, schwarz ist nicht weiß“ sammt ihren Begriffen gleichfalls sein.

Daß dem Kinde sehr vieles angeboren ist, das zu leugnen, fiel Locke nicht ein: aber das, worauf die bisherige Philosophie das Hauptgewicht legte, die Begriffe, die ewigen Wahrheiten der Erkenntniß sowohl, wie der Religion und Sittlichkeit, mit einem Worte das Vernunftdenken und das eigentlich höhere Menschliche, alles dieses ist ihm nicht angeboren, ist vielmehr erst das Product einer Entwickelung, ein selbsteigener Erwerb, natürlich unter der fortwährenden Einwirkung der Erziehung, ohne die der Mensch ja nicht zum Menschen wird.

Wenn also das Menschenkind nicht mit einem angeborenen Schatz von Gewißheiten, Wahrheiten, Begriffen auf die Welt kommt, wo ist dann der wahre Ursprung und die einzige, allererste Quelle aller unserer Begriffe und all unserer Erkenntniß zu suchen? Einzig und allein in der Erfahrung, welche durch die Thore der Sinne in uns einzieht; nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Unsere Seele ist ursprünglich tabula rasa, ein weißes Blatt, auf welches Erfahrung und Sinnlichkeit erst Alles verzeichnet.

Man hat wegen dieser entschieden empiristischen Richtung Locke in nahen Anschluß mit Bacon gebracht und die französische Materialisten-Schule, insbesondere Condillac als einfache Consequenz der Locke'schen Doctrin dargestellt. In beiden Fällen thut man dem großen Denker Unrecht. Der äußere Zusammen-

hang ist wohl nicht zu verkennen, aber der philosophische Gehalt seiner Lehre setzt Locke als einen wichtigen Ring in Zusammenhang mit jener Kette von Geistern ersten Ranges, denen es Ernst war mit der Lösung der höchsten Probleme von Natur und Geist. Die beobachtende und experimentirende Methode Bacons bezog sich aber nur auf Natur, Locke's Doctrin dagegen umfaßt das große Geheimniß des Cogito und sucht dieses auf empirischem Wege zu lösen. Er ist also der würdige Nachfolger des Descartes, an dessen Geiste er sich auch genährt hatte. Was dagegen die französischen Materialisten betrifft, so wird sich unsere Ueberzeugung von der Unbedeutendheit derselben schon daraus ergeben, daß wir im Verlaufe unserer Darstellung gar keine Notiz von denselben zu nehmen haben, da ihre ganze Thätigkeit darin bestand, Fragmente und Trümmer Locke'scher Gedanken zu Fäden zu verspinnen. Die Erklärung Condillac's, daß das Denken des Menschengeistes nichts anderes sei, als eine sensation transformée, sowie die geistreiche Allegorie von der statue animée haben gar keinen Anspruch auf eigenthümliches, neues Denken. Der französische Materialismus war nur eine consequente Durchführung der einen Seite des Cartesianischen Gedankens, verbunden mit epikuräischem Sensualismus und Locke'schem Empirismus. L'homme machine und penser c'est sentir sind die beiden Angeln, um die sich Alles dreht. *) Erst mit Cabanis (1757—1808), Destutt de Tracy (1754—1836) und Maine de Biran (1766—1824) entwickeln sich neue, anerkennenswerthe und achtbare Bestrebungen in der französischen

*) Diderot und Voltaire sind auszunehmen; ersterer war ein viel zu tiefer, letzterer ein viel zu klarer Geist, um sich bei dem leeren, schalen Materialismus zu beruhigen. Ersterer war ein tief überzeugter Monist, letzterer neigte ebenfalls zu dieser Anschauung, obschon es seinem Wesen nicht entsprach, sich zu vertiefen. „Je suis corps et je pense: voilà tout ce que je sais", sagt Voltaire in seinen Briefen aus England und er bekennt es ausdrücklich, „daß Jemand allen gesunden Menschenverstand verloren haben müsse, um zu meinen, schon die bloße Bewegung der Materie sei hinreichend, um fühlende und denkende Wesen hervorzubringen." Rousseau ist ein Geist à part in seinem Jahrhundert.

Schule, die nur leider bis jetzt unfruchtbar und auf halbem Wege stehen geblieben sind, weil man nicht bis zu der großen Wahrheit des Zusammenhangs des Denkens mit der Sprache voranzudringen vermochte.

Die Größe des seinem Zeitalter weit vorauseilenden Locke-schen Genius zeigt sich auch darin, daß er diesen Zusammenhang sehr wohl erkannte, wenn ihm auch das wahre Licht der Abhängigkeit des Denkens von der Sprache oder der Identität von Denken und Reden noch nicht aufgegangen war. Aber sein ernsthaftes Bestreben, das Wesen der menschlichen Vernunft zu ergründen, die Zergliederungskunst dieser höchsten Gabe des Menschen auf eine wissenschaftliche Basis zu begründen, führten ihn naturgemäß zu Untersuchungen über die Sprache und gerade diese Abschnitte seiner berühmten Schrift sind voll von lichter Klarheit und neuen Gesichtspunkten, die schon Wahrheit enthielten oder zu künftiger Wahrheit führten.

„Meine Aufgabe", sagt Locke, „ist, auf historischem Wege zu untersuchen, wie die höchsten Geistesfähigkeiten, Vernunft und Intelligenz, in dem Menschen entstehen. Die Objecte des vernünftigen Denkens sind die Begriffe. Ich werde also den Ursprung aller menschlichen Begriffe und wie der ganze Apparat der in der Seele vorhandenen Ideen erlangt werden mußte, zu erforschen haben. Daraus werden sich die Beschaffenheit, Grade der Gewißheit und Gränzen einer auf solche Weise gebildeten Erkenntniß folgern und zugleich die Gründe der so ungleichen und sich widersprechenden Meinungen der Menschen überblicken lassen."

Locke rechnet die sinnlichen Wahrnehmungen zu den einfachen Begriffen. Die Organe sind die Kanäle, die sie der Seele zuführen. So wenig der Mensch auch nur ein Sonnenstäubchen erschaffen oder vernichten kann, so wenig kann die Seele den allereinfachsten Begriff aus sich erschaffen, oder, einmal gebildet, wieder vernichten. Dem Blinden kann man keinen Begriff von der Farbe, dem Tauben vom Tone beibringen.

Der bloßen Sensation wird entgegengestellt die Re-

flexion. Ersteres ist Erfahrung von der Außenwelt, letzteres von der inneren, d. h. den Zuständen der Seele. Die Seele ist dabei bald activ, bald passiv. Perception ist Vorstellung des Aeußeren, durch Sinneseindrücke gegeben; hier verhält sich unsere Seele nur leidend, sie vermag diese Eindrücke so wenig abzuhalten und zu verändern, als ein Spiegel die reflektirten Gegenstände. Retention ist die Erneuerung der gehabten Vorstellungen, die wichtige Gabe des Gedächtnisses und der Erinnerung — die Seele verhält sich dabei nicht ganz passiv. Ein natürlicher Defekt der menschlichen Erkenntniß, die an das Erinnerungsvermögen gebunden ist, liegt darin daß letzteres nur in der Succession wirksam sein kann. „Welch ein wichtiger Vortheil für den speculativen Menschengeist müßte es sein, wenn wir alle die verschiedenen Reihen und Verbindungen unserer Gedanken und Schlußfolgerungen miteins wie auf einer Tafel übersehen könnten! Nun scheinet hier auch eine der nothwendigen Gränzbestimmungen unseres Daseins zu liegen.“ Alle diese Functionen kommen auch den Thieren zu. Die höchste Eigenschaft der Vernunft ist Vergleichen, Unterscheiden, Verbinden und Trennen, hierin überragt die menschliche Erkenntniß die thierische ganz außerordentlich und zwar geschieht dies durch die dem Menschen allein zukommende Gabe der Abstraction oder der allgemeinen Begriffe. Hievon später.

In dem Gesagten tritt uns schon in allgemeinen Umrissen das Bild des nachmals von Kant mit so viel Schärfe und Klarheit durchgeführten Analyse der Erkenntnißoperationen in ihrem Zusammenhange mit der Sinnenwelt entgegen. Kant wird daran ändern, rectificiren, er wird zeigen, daß zur bloßen Perception oder Vorstellung schon ein actives Vermögen der Seele nöthig ist, das noch viel mehr in der Reproduction oder Erinnerung hervortritt; aber die Grundlinien sind von Locke gezogen. Auch der von Kant nachmals so scharf, und gewiß allzuscharf, festgehaltene Gegensatz von bloßer Receptivität (oder Passivität) der Sinnlichkeit und Activität des Denkens ist in den Locke'schen Gedanken schon angedeutet, obschon gerade in der Vernachlässigung

dieses Unterschieds die wirkliche Schwäche und Einseitigkeit der Locke'schen Doctrin liegt.

Eine weitere wichtige Unterscheidung Locke's ist die zwischen den Sinneseindrücken und den wahren, wesentlichen Eigenschaften der Körper oder die Unterscheidung zwischen den qualitates primariae und secundariae. Wenn wir von der Außenwelt nicht mehr erfahren können, als was unsere Sinnes-Affectionen uns mittheilen, so fragt es sich, wieviel auf Rechnung unserer Sinnesorgane zu schreiben und demnach als subjectiver Antheil abzuziehen ist, wenn wir zur Erkenntniß dessen, was die Dinge an sich sind, gelangen wollen. Daß der Honig süß ist, liegt offenbar nur an meinem Geschmacksorgan, nicht in dem Honig an sich; Wärme, Licht, Farben, Schall sind nur Empfindungen in mir, sie liegen nicht in den Dingen an sich und können nur als Wirkungen dieser Dinge auf meine Sinnesorgane betrachtet werden. Welche Eigenschaften sind es nun, die den Dingen an sich zukommen und ihre Wesenheit constituiren? Offenbar die durchaus von dem Begriffe des Körpers unzertrennlichen, unter allen Umständen immer unveränderlichen, auch in dem kleinsten Theile der Materie durchaus nothwendigen, originellen Beschaffenheiten (qualitates primariae), also Dichtigkeit, Raumerfüllung, Gestalt, Lage und Menge der Theilchen, Bewegung u. s. w. *).

„Unsere Begriffe von den qualitates primariae sind also die wahren Abbilder (simulacra) der Körper selbst, und diese sind die Originale dazu. Jene aber von den qualitates secundariae haben gar keine Aehnlichkeit mit den Körpern selbst. Das Süß und Blau und Warm, das wir von den Körpern selbst prädiciren, ist nur diese Empfindung in uns: eine Folge der auf uns wirkenden unmerklichen Körpertheilchen." Man sieht hier, wo Locke den Schnitt zwischen der subjectiven oder vorgestellten und der realen Welt gezogen hat. **) Auch diese Unter-

---

*) Essay I, cap. 8. § 11—15.

**) Solidity, extension, figure, motion and rest would be really in the world, as they are, whether there were any sensible

scheidung war ein Vorspiel zu dem größten und Hauptgedanken der Kant'schen Critik.

Auch die Begriffe von Zeit und Raum wurden von Locke ernsthaft erwogen und namentlich die grundfalsche Identificirung des Körpers mit der bloßen Raumausdehnung, wie sie Descartes aufgestellt hatte, beseitigt. Locke setzte an deren Stelle den Begriff der Solidität, „ein Gefühlsbegriff, den wir vermittelst des empfundenen Widerstands (Antitypie) erhalten, wodurch ein Ding jedes andere so lange von seinem Orte abhält, bis es ihn selbst verlassen hat; ein Begriff, der uns überall begegnet, überall gegenwärtig ist. Solidität ist die allerwesentlichste und allgemeinste Grundeigenschaft aller Körper. Der Begriff der Solidität ist daher verschieden von dem Begriff des reinen Raums. Einen Raum denke ich mir als etwas, worin ein Körper ohne Widerstand einrücken kann, den Begriff von Solidität bekomme ich durch Renitenz; wo etwas ohne Hinderniß und ohne Widerstand sein kann, da ist Raum (pure); wo etwas widerstehet, und um deswillen etwas Anderes nicht da sein kann, da ist ein Solidum." *)

Raum, Zeit und Zahl sind drei einfache Stammbegriffe, die unendlicher Modificationen fähig sind, aus denen also unzählige Modalbegriffe hervorgehen können. Der Raum ist ein Begriff, den wir durch Gesicht und Gefühl bekommen; jedes Maß desselben läßt sich noch erweitern, er führt also zu der Idee der Unermeßlichkeit. Der Ort eines Dinges läßt sich immer nur durch Relation zu einem andern bestimmen; der Ort der Welt kann nicht bestimmt werden, er ist identisch mit dem einförmigen unermeßlichen Raum. Ohne Raum ist natürlich weder Solidität noch Bewegung möglich, aber die letzteren, die wahren Eigenschaften der Körper sind toto coelo verschieden vom Raume. Körpertheile können getrennt und auf verschiedene Weise bewegt

---

being to perceive them or not. Essay concerning human understanding II, 21, § 2.

*) Essay II, 13, § 11.

werden; der Raum ist ebensowenig in Wirklichkeit, als auch nur in Gedanken theilbar, Partialbetrachtungen sind keine Separation. Die Theile des Raums sind demnach durchaus unbeweglich. Was ist denn nun der Raum, Substanz oder Accidens? Auf diese Frage darf man sich der Antwort nicht schämen: das weiß ich nicht. Jeder hüte sich doch, so viel er kann, vor den täuschenden Sophisticationen, in die man sich verstrickt, wenn man Worte für Sachen nimmt.*)

Was die Zeit sei ist ebenso schwer zu sagen. Schön ist die Antwort des h. Augustinus auf diese Frage: Si rogas quid sit tempus, nescio, si non rogas, intelligo. Diesen Begriff erlangen wir nur durch Ueberdenken der Empfindungen und Ideen in ihrer Aufeinanderfolge in unserer Seele: ohne dauernde Empfindung gäbe es nicht den Begriff der Dauer oder Zeit. Den Begriff der Folge können wir unmöglich von der Bewegung erhalten, diese muß vielmehr vorher in geistige Succession verwandelt werden. Alle Succession unserer Empfindungen und Gedanken vollzieht sich in einer bestimmten Zeitgröße, wenn wir deren auch wegen der Geschwindigkeit ihres Verlaufs nicht deutlich bewußt sind, wie wir auch das Fortrücken des Zeigers an der Uhr und das Wachsen des Grases wegen ihrer Langsamkeit nicht gewahren können. Etwas Anderes ist die Zeit, etwas Anderes das Maß der Zeit. Die Zeit an sich hält immer denselben gleichen und einförmigen Lauf. Aber wir können niemals von irgend einem bestimmten Maße, dessen wir uns bedienen, sagen daß dessen Theile oder Perioden vollkommen gleich sind. An der Bewegung der Sonne, die so lange für das zuverlässigste Zeitmaß gegolten hat, hat man gewisse Ungleichheiten entdeckt. Auch die Pendelbewegung kann aus unbekannten Ursachen gewissen Variationen unterworfen sein. Mit strenger und völliger Gewißheit ist es nicht möglich, die vollkommene Gleichheit zweier aufeinander folgenden Successionen zu beweisen. Nur an die apparente Gleichheit müssen wir uns halten. Auch der Begriff

*) Essay II, 13, § 14—18.

scheidung war ein Vorspiel zu dem größten und Hauptgedanken der Kant'schen Critik.

Auch die Begriffe von Zeit und Raum wurden von Locke ernsthaft erwogen und namentlich die grundfalsche Identificirung des Körpers mit der bloßen Raumausdehnung, wie sie Descartes aufgestellt hatte, beseitigt. Locke setzte an deren Stelle den Begriff der Solidität, „ein Gefühlsbegriff, den wir vermittelst des empfundenen Widerstands (Antitypie) erhalten, wodurch ein Ding jedes andere so lange von seinem Orte abhält, bis es ihn selbst verlassen hat; ein Begriff, der uns überall begegnet, überall gegenwärtig ist. Solidität ist die allerwesentlichste und allgemeinste Grundeigenschaft aller Körper. Der Begriff der Solidität ist daher verschieden von dem Begriff des reinen Raums. Einen Raum denke ich mir als etwas, worin ein Körper ohne Widerstand einrücken kann, den Begriff von Solidität bekomme ich durch Renitenz; wo etwas ohne Hinderniß und ohne Widerstand sein kann, da ist Raum (pure); wo etwas widerstehet, und um deswillen etwas Anderes nicht da sein kann, da ist ein Solidum." *)

Raum, Zeit und Zahl sind drei einfache Stammbegriffe, die unendlicher Modificationen fähig sind, aus denen also unzählige Modalbegriffe hervorgehen können. Der Raum ist ein Begriff, den wir durch Gesicht und Gefühl bekommen; jedes Maß desselben läßt sich noch erweitern, er führt also zu der Idee der Unermeßlichkeit. Der Ort eines Dinges läßt sich immer nur durch Relation zu einem andern bestimmen; der Ort der Welt kann nicht bestimmt werden, er ist identisch mit dem einförmigen unermeßlichen Raum. Ohne Raum ist natürlich weder Solidität noch Bewegung möglich, aber die letzteren, die wahren Eigenschaften der Körper sind toto coelo verschieden vom Raume. Körpertheile können getrennt und auf verschiedene Weise bewegt

---

being to perceive them or not. Essay concerning human understanding II, 21, § 2.

*) Essay II, 13, § 11.

werden; der Raum ist ebensowenig in Wirklichkeit, als auch nur in Gedanken theilbar, Partialbetrachtungen sind keine Separation. Die Theile des Raums sind demnach durchaus unbeweglich. Was ist denn nun der Raum, Substanz oder Accidens? Auf diese Frage darf man sich der Antwort nicht schämen: das weiß ich nicht. Jeder hüte sich doch, so viel er kann, vor den täuschenden Sophisticationen, in die man sich verstrickt, wenn man Worte für Sachen nimmt. *)

Was die Zeit sei ist ebenso schwer zu sagen. Schön ist die Antwort des h. Augustinus auf diese Frage: Si rogas quid sit tempus, nescio, si non rogas, intelligo. Diesen Begriff erlangen wir nur durch Ueberdenken der Empfindungen und Ideen in ihrer Aufeinanderfolge in unserer Seele: ohne dauernde Empfindung gäbe es nicht den Begriff der Dauer oder Zeit. Den Begriff der Folge können wir unmöglich von der Bewegung erhalten, diese muß vielmehr vorher in geistige Succession verwandelt werden. Alle Succession unserer Empfindungen und Gedanken vollzieht sich in einer bestimmten Zeitgröße, wenn wir deren auch wegen der Geschwindigkeit ihres Verlaufs nicht deutlich bewußt sind, wie wir auch das Fortrücken des Zeigers an der Uhr und das Wachsen des Grases wegen ihrer Langsamkeit nicht gewahren können. Etwas Anderes ist die Zeit, etwas Anderes das Maß der Zeit. Die Zeit an sich hält immer denselben gleichen und einförmigen Lauf. Aber wir können niemals von irgend einem bestimmten Maße, dessen wir uns bedienen, sagen daß dessen Theile oder Perioden vollkommen gleich sind. An der Bewegung der Sonne, die so lange für das zuverlässigste Zeitmaß gegolten hat, hat man gewisse Ungleichheiten entdeckt. Auch die Pendelbewegung kann aus unbekannten Ursachen gewissen Variationen unterworfen sein. Mit strenger und völliger Gewißheit ist es nicht möglich, die vollkommene Gleichheit zweier aufeinander folgenden Successionen zu beweisen. Nur an die apparente Gleichheit müssen wir uns halten. Auch der Begriff

*) Essay II, 13, § 14—18.

scheidung war ein Vorspiel zu dem größten und Hauptgedanken der Kant'schen Critik.

Auch die Begriffe von Zeit und Raum wurden von Locke ernsthaft erwogen und namentlich die grundfalsche Identificirung des Körpers mit der bloßen Raumausdehnung, wie sie Descartes aufgestellt hatte, beseitigt. Locke setzte an deren Stelle den Begriff der Solidität, „ein Gefühlsbegriff, den wir vermittelst des empfundenen Widerstands (Antitypie) erhalten, wodurch ein Ding jedes andere so lange von seinem Orte abhält, bis es ihn selbst verlassen hat; ein Begriff, der uns überall begegnet, überall gegenwärtig ist. Solidität ist die allerwesentlichste und allgemeinste Grundeigenschaft aller Körper. Der Begriff der Solidität ist daher verschieden von dem Begriff des reinen Raums. Einen Raum denke ich mir als etwas, worin ein Körper ohne Widerstand einrücken kann, den Begriff von Solidität bekomme ich durch Renitenz; wo etwas ohne Hinderniß und ohne Widerstand sein kann, da ist Raum (pure); wo etwas widerstehet, und um deswillen etwas Anderes nicht da sein kann, da ist ein Solidum." *)

Raum, Zeit und Zahl sind drei einfache Stammbegriffe, die unendlicher Modificationen fähig sind, aus denen also unzählige Modalbegriffe hervorgehen können. Der Raum ist ein Begriff, den wir durch Gesicht und Gefühl bekommen; jedes Maß desselben läßt sich noch erweitern, er führt also zu der Idee der Unermeßlichkeit. Der Ort eines Dinges läßt sich immer nur durch Relation zu einem andern bestimmen; der Ort der Welt kann nicht bestimmt werden, er ist identisch mit dem einförmigen unermeßlichen Raum. Ohne Raum ist natürlich weder Solidität noch Bewegung möglich, aber die letzteren, die wahren Eigenschaften der Körper sind toto coelo verschieden vom Raume. Körpertheile können getrennt und auf verschiedene Weise bewegt

---

being to perceive them or not. Essay concerning human understanding II, 21, § 2.

*) Essay II, 13, § 11.

werden; der Raum ist ebensowenig in Wirklichkeit, als auch nur in Gedanken theilbar, Partialbetrachtungen sind keine Separation. Die Theile des Raums sind demnach durchaus unbeweglich. Was ist denn nun der Raum, Substanz oder Accidens? Auf diese Frage darf man sich der Antwort nicht schämen: das weiß ich nicht. Jeder hüte sich doch, so viel er kann, vor den täuschenden Sophisticationen, in die man sich verstrickt, wenn man Worte für Sachen nimmt. *)

Was die Zeit sei ist ebenso schwer zu sagen. Schön ist die Antwort des h. Augustinus auf diese Frage: Si rogas quid sit tempus, nescio, si non rogas, intelligo. Diesen Begriff erlangen wir nur durch Ueberdenken der Empfindungen und Ideen in ihrer Aufeinanderfolge in unserer Seele: ohne dauernde Empfindung gäbe es nicht den Begriff der Dauer oder Zeit. Den Begriff der Folge können wir unmöglich von der Bewegung erhalten, diese muß vielmehr vorher in geistige Succession verwandelt werden. Alle Succession unserer Empfindungen und Gedanken vollzieht sich in einer bestimmten Zeitgröße, wenn wir deren auch wegen der Geschwindigkeit ihres Verlaufs nicht deutlich bewußt sind, wie wir auch das Fortrücken des Zeigers an der Uhr und das Wachsen des Grases wegen ihrer Langsamkeit nicht gewahren können. Etwas Anderes ist die Zeit, etwas Anderes das Maß der Zeit. Die Zeit an sich hält immer denselben gleichen und einförmigen Lauf. Aber wir können niemals von irgend einem bestimmten Maße, dessen wir uns bedienen, sagen daß dessen Theile oder Perioden vollkommen gleich sind. An der Bewegung der Sonne, die so lange für das zuverlässigste Zeitmaß gegolten hat, hat man gewisse Ungleichheiten entdeckt. Auch die Pendelbewegung kann aus unbekannten Ursachen gewissen Variationen unterworfen sein. Mit strenger und völliger Gewißheit ist es nicht möglich, die vollkommene Gleichheit zweier aufeinander folgenden Successionen zu beweisen. Nur an die apparente Gleichheit müssen wir uns halten. Auch der Begriff

*) Essay II, 13, § 14—18.

der Zeit führt wie der des Raums nothwendig zur Unendlichkeit, d. h. dem Begriff der Ewigkeit. Also auch der Begriff der Zeit entspringt aus den allgemeinen Erkenntnißquellen, Empfindung und Reflexion; das Verschwinden und Wiedererscheinen der Vorstellungen in der Seele gibt uns den Begriff der Succession, wahrgenommenes, identisches Dasein, unter Abstraction jener wechselnden Vorstellungen gibt uns den Begriff der Dauer: durch unaufgehaltene Addition und Vervielfältigung jeder gegebenen Dauer gelangen wir zum Begriff der Ewigkeit. *)

Zeit und Raum haben Vieles gemein: Beide sind unendlich, werden nicht von der Körperwelt begränzt. Möglich ist es immerhin, Körper und Bewegung wegzudenken. Aber auch die vollkommenste Seele wird sich niemals Gränzen von Zeit und Raum denken können. Ich kann mir noch Raum ohne Körper denken, aber Unraum kann ich mir nicht denken. Zeit- und Raumtheile sind nur von uns zur Anordnung der Dinge bestimmte Distanzen in dem gränzenlosen, einförmigen Ocean von Ewigkeit und Unendlichkeit. Jedes Ding hat sein Wann und Wo immer nur in Bezug auf andere bekannte Existenzen. Zeit und Raum bestehen zwar aus Theilen, gelten aber für durchaus gleichförmige Wesen und einfache Begriffe, jeder Theil der Zeit ist schon Zeit, jeder Theil des Raums ist schon Raum; von ihren letzten Einheiten haben wir ebensowenig Begriff wie von ihren Gränzen, stets können wir vermindern und vergrößern. Die Theile sind absolut untrennbar, Continuität ist eine nothwendige Eigenschaft von Zeit und Raum.

Unterschiede sind, daß der Raum sich nach allen Seiten ausdehnt, die Zeit aber nur eine Dimension hat. Der gegenwärtige Moment ist der nämliche für alle Dinge, die nun alle durch Raumunterschiede getrennt sind. Wie die Theile der Zeit keiner Permanenz, so sind die Theile des Raums keiner Succession fähig. **)

---

*) Essay II, cap. 14 und 17.

**) Essay II, cap. 15.

Unter allen Begriffen ist aber keiner so einfach, dem Menschen so vertraut und eigen, von so allgemeiner Anwendung als der Begriff der Einheit und Zahl. Engel und Menschen, Objecte und Gedanken, Zeitliches und Räumliches, Alles vereinigt sich in der Zahl. Alles was unserer Sinnlichkeit und den aus ihr abgeleiteten Begriffen unfaßbar ist wegen seiner verschwindenden Kleinheit oder überwältigenden Größe wird fest und bestimmt, sobald es in Zahlen gefaßt wird und hier ist nirgends eine Gränze gegeben. Zählen ist überall nur Addiren und Subtrahiren und beides können wir ins Unendliche fortsetzen. Worte scheinen für die Zahlenverbindungen fast noch nothwendiger und unentbehrlicher als für die Bildung aller übrigen Begriffe: ein Volk, das kein Wort für sechs hat, dem ist Alles unbestimmte Vielheit, was fünf übersteigt. Daß Kinder so schwer zählen lernen, liegt u. A. darin, daß die Zahlbegriffe in einer strengen logischen Ordnung festgehalten werden müssen. *)

Die Unendlichkeit des Raums und der Zeit, sowie auch die unendliche Theilbarkeit der Materie hängt von diesem uneingeschränkten Vermögen des Addirens und Subtrahirens ab. Solche Unendlichkeit übersteigt alle menschliche Fassungskraft. Hier ist das Dasein Gottes, der den unendlichen Raum erfüllt und durch alle Ewigkeit dauert, Gegenstand des Glaubens. Für unsere Vernunft sind Ewigkeit und Unendlichkeit negative Begriffe; indem man dieselben positiven Bestimmungen zu unterwerfen sich abmühte, hat man sich in unnütze Streitigkeiten und in zahllose widersprechende Ansichten verstrickt, da unsere beschränkte Fassungskraft der überwältigenden Hoheit des Gegenstands nothwendig erliegt. **)

In Bezug auf den Begriff der Kraft steht Locke noch vielfach unter der Einwirkung der Cartesianischen Unterscheidung. Die Veränderung der Dinge läßt uns überall eine wirkende und eine leidende Potenz annehmen. Eigentlich ist die Materie

*) Essay II, cap. 16.
**) Essay II, cap. 17.

ganz Leiden, während der höchste unendliche Geist überall nur Wirken sein kann. Den Begriff des Wirkens können wir nicht durch die Empfindung, sondern nur durch Reflexion erhalten. Denn es gibt überhaupt nur zwei Arten von Wirkungen: Denken und Bewegung. Den Begriff des Denkens können wir unmöglich von Körpern hernehmen. Die Bewegung aber erhält der Körper immer anderswoher; sie ist deshalb nicht Wirken, sondern Leiden; denn auch wenn der Körper die empfangene Bewegung einem anderen mittheilt, ist dies doch nur Verbreitung und Mittheilung dessen was der Körper leidet. Woher aber der erste Anfang der Action, die Production der Bewegung, darüber erhalten wir durch Empfindung nur eine sehr dunkele Vorstellung. Viel klarer und richtiger sehen wir, wenn wir durch Reflexion auf unser eigenes Inneres achten. Da finden wir, daß wir es selbst sind, die dem Denken Anfang und Fortgang geben, daß wir selbst so manche Bewegung nach unseren Vorstellungen, also nach Willkür hervorbringen oder hemmen.

Der Verstand ist die Fähigkeit zu vernehmen und zu verstehen, die Fähigkeit aber sich selbst zur Bewegung oder Ruhe, Denken oder Nichtdenken zu bestimmen, heißt Wille: man muß sich aber sehr hüten, bei diesen Worten etwa besondere Agentien oder Regionen der Seele anzunehmen. Die Fähigkeit nach eigener Wahl oder Direction der Seele zu handeln heißt Freiheit. Freiheit ist der Unfreiwilligkeit, aber nicht der Nothwendigkeit entgegengesetzt; wenn ich das Nothwendige will, so bin ich frei. Im Wachen muß die Seele immer etwas denken; soweit sie ihre Gedanken richten, auf das ihr Zusagende concentriren und in regelmäßiger Folge ordnen kann, ist sie frei. Soweit sich des Menschen Vermögen erstreckt, nach eigener Vorstellung und Wahl zu handeln oder nicht zu handeln, soweit erstreckt sich seine Freiheit. Die Freiheit erstreckt sich also stets nur auf das Handeln und nicht auf das Wollen; es ist eine arge Contradiction, von einer Freiheit des Willens zu reden. Welches x wäre es denn, das die Freiheit hätte sowohl zu wollen als nicht zu wollen? Offenbar nur ein Unding, eine Chimäre. Im Gegentheil, je

determinirter, bestimmter der eigentliche Wille ist, desto mehr ringt er nach Freiheit, desto weniger läßt er sich von Außen determiniren. *)

Auch mit dem Begriffe der Substanz hat Locke energisch gerungen und gezeigt, daß es nur ein dunkles, unbekanntes Etwas ist, indem wir ein bestimmtes Aggregat von Eigenschaften oder Prädicaten vereinigen. Wenn man fragte, was ist das Subject, woran sich diese Farbe und Schwere befindet und auf die Antwort: diese soliden ausgedehnten Theile sind es, dann weiter fragte, was ist das Subject dieser ausgedehnten Theile, so käme man in nicht geringere Verlegenheit als jener Indianer, der sagte, daß die Welt auf einem großen Elephanten ruhe, und da man fragte: worauf ruht der Elephant, zur Antwort gab auf einer großen Schildkröte, zuletzt aber nichts übrig hatte als „auf Etwas; ich weiß nicht was." „Etwas" müssen wir mit den Kindern überall gebrauchen, wo uns klare Begriffe fehlen.

„Körpersubstanz" und „Geistersubstanz" sind beides ein Ding, das wir bald den sinnlich wahrnehmbaren Beschaffenheiten äußerer Gegenstände, bald den in uns selbst wahrgenommenen Bewußtseinsformen als tragendes, einigendes Subject unterlegen. Aber was dies Ding nun sei, wissen wir so wenig dort wie hier. Kräfte und Wirkungen machen den wichtigsten Theil unserer Begriffe von Substanzen aus: der Magnet zieht das Eisen an, das Feuer schmelzt das Gold. Der Begriff der Körpersubstanz ist nicht klarer als der von der Geistersubstanz. Die einfachen Begriffe von Denken, Wollen u. s. w. sind ebenso klar, als die von Solidität und Ausdehnung. Von dem eigentlichen Subject der Materie wissen wir so wenig etwas, als von der Substanz des Geistes. Die Eigenschaften der Körper als Cohäsion, Schwere u. s. w. sind ganz ebenso unbegreiflich, als das Denken und Wollen der Geister. Nicht minder unbegreiflich ist das einfachste, mechanische Princip, daß ein Körper dem andern Bewegung durch Stoß mittheilt, also die Bewegung von einem

*) Essay II, cap. 21.

Körper auf den anderen übergeht. Hingegen ist es mir viel begreiflicher, daß meine Seele Bewegung in Folge ihrer thätigen Kraft hervorbringt.*) Es wäre daher zu erwägen, ob es nicht die Natur der Geister ist, thätig zu sein, die der Materie, zu leiden. Und da jeder erschaffene Geist zugleich thätig und leidend ist, könnte man vermuthen, daß jeder thätige Geist mit einer gewissen Materie verbunden ist.**)

Mit einem Worte: Alle unsere Substantialbegriffe sind nur Vereinigungen einfacher Begriffe in irgend einem unterstellten, unbekannten Subject, wodurch sie ihre Consistenz erhalten. Bei weitem der größere Theil der einfachen Begriffe, woraus die Substantialbegriffe gewoben sind, sind nicht Qualitäten, sondern Potenzen, d. h. Fähigkeiten auf andere Substanzen zu wirken. (Relativität, Causalverhältniß).

Diese kurzen Auszüge werden genügen, um Locke als den würdigen Vorgänger Kants zu charakterisiren. Er führte wuchtige Widderstöße gegen die festen Mauern des alten Dogmatismus und zwar gerade an allen den Punkten, an denen Kant nachmals siegreich in das Innere eindringen sollte. Locke erschütterte das Gebäude, Kant legte es in Trümmer.

Indem Locke von dem Begriffe der Substanz absah, dessen Unerkennbarkeit behauptete, indem er die Bestimmung durch Raum, Zeit und Causalität als wichtigste Factoren der menschlichen Erkenntniß aufstellte, womit zugleich die Relativität aller Erkenntniß begründet ist, indem er ferner alle unsere Erkenntniß auf Sinnlichkeit und Reflexion zurückleitete und die Entstehung der Begriffe als wichtigstes Problem der Philosophie aufstellte: führte er ein Princip wieder in die Philosophie ein, das bei der Substanzenlehre und namentlich der una substantia des Spinoza ganz aus derselben zu entschwinden drohte, nämlich das

*) Ein leichtfertiges Ueberspringen der von Descartes geschaffenen Kluft; wenigstens dem Wortlaut nach ein Rückfall in die alten Irrthümer.

**) Essay II, 23. Hier ist offenbar die Leibniz'sche Monadenlehre anticipirt.

Princip des individuellen Daseins. Nicht die Substanz denkt, sondern das der ganzen übrigen Welt entgegengestellte, dieselbe durch Sensation und Reflexion aufnehmende, individuelle Wesen, der Mensch.

Das Selbst eines Dings ist seine in Zeit und Raum so bestimmte eigene und einzige Particular-Existenz, wodurch es schlechterdings als Einheit von jedem andern gesondert und verschieden ist. Von endlichen Dingen ist die Rede. Anfanglose, ewige, uneingeschränkte Gottesexistenz duldet keine Beziehung auf Ort und Zeit. Aber alle anderen Dinge außer Gott, Körper und Geister mußten in Zeit und Ort einen bestimmten Anfang haben. Permanenz, Einheit, nach Zeit und Ort durchaus bestimmte, eigene, d. h. nicht übertragbare Existenz: das alles macht das Wesen der Individuation. Nur muß bei zusammengesetzten Dingen vorsichtig unterschieden werden, was denn eigentlich ihre Einheit ausmacht. Eine bloße Masse besteht aus der bestimmten Menge materieller Theilchen. Ganz anders ist die Einheit der Organismen, der Pflanze, des Thieres; da wechseln die materiellen Theilchen unaufhörlich; es ist Continuität und Gemeinschaft des Lebens, der organischen Bewegungen oder Functionen.

Continuität des Bewußtseins, wodurch ein vernünftiges Wesen seine gegenwärtige Existenz mit seinen früheren Handlungen und Gedanken in Verbindung setzt und als ihm eigen im Zusammenhang überblickt, macht die persönliche Individualität aus. Die Substanzenfrage ist dabei ganz gleichgültig. Stetiges Bewußtsein, werde es in einer und derselben ungetrennten oder mehreren sich ablösenden Substanzen fortgesetzt, ist es allein, was persönliche Identität ausmacht. Wie die animalische Identität, bei beständigem Wechsel und Folge der sich ablösenden Körpersubstanzen (identischen Körpertheilchen): ebenso könnte auch wohl die persönliche Identität, bei einer ähnlichen Folge und Wechsel der Substanzen doch gleichwohl erhalten bleiben. Warum sollten außerdem nicht mehrere Particulargeister sich ebensowohl zur Einheit des Bewußtseins vereinigen, wie

mehrere Particularkörper sich zur Gemeinschaft des Lebens verbinden? Person ist ein gerichtlicher Ausdruck und Persönlichkeit der Grund aller Zurechnung. Jede über den gegenwärtigen Moment hinausliegende Handlung muß, sofern der Mensch Rechenschaft davon geben soll, in der Einheit des Bewußtseins von ihm selbst, als ihm angehörig erkannt und mit seinem wirklichen Selbst geeinigt werden. *) Diese wichtige, neue Betrachtungsweise findet ihre Ergänzung und weitere Ausbildung in der Leibniz'schen Philosophie.

Kommen wir nun zum Schlusse auf das höchste und bewunderungswürdigste Verdienst Locke's, seine tiefe Einsicht in das Wesen der Begriffe und den Zusammenhang der letzteren mit der Sprache.

Das Abstractionsvermögen und die dadurch entstehenden allgemeinen Begriffe sind nur dem Menschen eigen und bilden das wahre Wesen seiner Vernunft.

Abstrahiren ist das Vermögen, die von den Einzeldingen empfangenen Ideen unter einem gewissen Namen zu generalisiren. Alles was der Realexistenz jener Einzeldinge anhängt, wie Zeit und Ort und andere concomitirende Eigenschaften werden getrennt, und die davon abgezogene Idee allein dem Verstande dargestellt und unter einem bestimmten Namen für alle die Dinge, bei denen sie angetroffen wird, anwendbar gemacht. Die nämliche Farbe, die ich hier an der Milch, dort an dem Schnee wahrgenommen, wird unter diesem Namen weiß ein Gemeinbegriff für Alles, woran immer jene Farbe sich finden mag. Wenn es zweifelhaft sein kann, ob nicht die Thiere ihre Wahrnehmungen bis zu einem gewissen Grade verbinden und erweitern, so macht doch jenes Abstractionsvermögen einen entschiedenen Vorzug des Menschen aus. Indem ein Thier überall weder Worte noch andere Zeichen gebraucht, irgend einen allgemeinen Begriff damit auszudrücken, so läßt sich hieraus nichts anderes schließen, als daß das Vermögen, durch Abstraction allgemeine

---

*) Essay II, 27.

Begriffe zu bilden, ihnen durchaus versagt ist. Nicht Unvollkommenheit der Organe kann die Ursache des Mangels der Sprache sein: viele Thiere sprechen manche articulirte Worte ganz deutlich nach. Und der Mensch, der wegen Gebrechen der Organe etwa nicht reden kann, weiß durch andere Zeichen gewisse allgemeine Begriffe dennoch auszudrücken.

In dem Abstractionsvermögen liegt vielleicht der wahre und eigentliche Unterschied der Menschengattung von der übrigen Thiergattung. Bei den Thieren ist alle Geistesthätigkeit auf den engen Bezirk einzelner Gegenstände beschränkt und ihr Begriff durch Abstraction keiner Erweiterung fähig. *)

Der Ursprung aber auch aller allgemeinen Begriffe darf einzig und allein in der sinnlichen Wahrnehmung gefunden werden; die aus dieser stammenden einfachen Begriffe lassen sich nicht definiren. Mit aller Erklärung wird der Blinde doch ewig keinen Begriff von Licht erhalten. Worte können hier durchaus nicht helfen, denn Worte sind nur Töne. Einem, der die Empfindung noch nicht gehabt hat, mit Worten den Geschmack eines Apfels, das Roth und Weiß beibringen wollen, heißt soviel als machen wollen, daß Töne sichtbar und Farben hörbar werden, und das Gehör statt aller Sinnen gelten, d. h. daß wir auch mit den Ohren schmecken, riechen, sehen sollen. Alle immateriellen Begriffe sind erst durch Metapher aus Begriffen sinnlicher Wahrnehmung entstanden. **)

---

*) Essay II, cap. 11.

**) Essay III, 3 und 4. Man vergleiche damit die Bemerkung Max Müllers (Lectures on the Science of Languages II, 372 9th Ed.): „So wurde die Thatsache, daß alle Worte, die immaterielle Begriffe bezeichnen, durch Metapher von Ausdrücken sinnlicher Ideen hergeleitet werden, zum erstenmale klar und deutlich von Locke ausgesprochen und wird nun durch die Resultate der Sprachvergleichung vollkommen bestätigt. Alle Wurzeln, d. h. alle materiellen Elemente der Sprache, haben zum Inhalt nur sinnliche Wahrnehmungen, und da alle Worte, auch die abstractesten und erhabensten, von Wurzeln abstammen, so werden die von Locke gezogenen Schlußfolgerungen durch die Sprachvergleichung in allen Theilen bekräftigt." Ferner Schopenhauer (Welt als Wille und Vorstellung I, S. 48): „Obgleich nun also die Begriffe von

Die Dinge selbst, und die Begriffe, die wir von denselben haben und mit allgemeinen Namen bezeichnen, sind natürlich etwas sehr Verschiedenes. Jene sind Realwesen, diese Nominalwesen. Das Gold ist für uns das Gelbe, Schwere, Feste — seine innere Constitution sind wir weit entfernt mit dem Begriffe zu erschöpfen. Wie verschieden ist der Begriff Mensch von dem Realwesen! Hätte ich einen Begriff vom Menschen, wie der göttliche Werkmeister, der sein innerstes Körper- und Seelengetriebe durchschaut, so würde sich derselbe zu meinem jetzigen verhalten, wie der Begriff des Künstlers, der die Straßburger Uhr verfertigt hat, zu dem des Bauern, der gaffend und staunend davor steht. Die wahre Realität der Dinge, die sogenannten formae substantiales selbst sind uns überall unbegreiflich; in der Natur selbst sind zwischen den Gattungen der Dinge unzählige Uebergänge, die uns entgehen, wer mißt ihre Kette von den niedrigsten, unorganischen Wesen bis zum Menschen? Wir theilen nur ab mittelst der Prädicate und Eigenschaften, die wir als die wesentlichen der Dinge ansehen, ohne doch zu wissen, ob sie es sind. Eine Frage, die bei aller Eintheilung nach Genera und Klassen erst beantwortet werden müßte, ist folgende: War es Absicht der Natur, ihre Werke nach einer bestimmten Anzahl immer gleicher Formen oder Typen auszuarbeiten (also Frage nach den Platonischen Ideen), und wird diese Gleichheit in der Production der Dinge wirklich und durchgängig eingehalten? So lange diese Frage nicht beantwortet ist, können unsere Classificationen nicht auf das Realwesen gegründet sein, sondern werden nur nach gewissen sinnlichen Erscheinungen geordnet.

Der Unterschied zwischen Realwesen und Nominalwesen ist

---

den anschaulichen Vorstellungen von Grund aus verschieden sind, so stehen sie doch in einer nothwendigen Beziehung zu diesen, ohne welche sie nichts wären, welche Beziehung folglich ihr ganzes Wesen und Dasein ausmacht. Die Reflexion ist nothwendig Nachbildung, Wiederholung der urbildlichen anschaulichen Welt, wiewohl Nachbildung ganz eigener Art, in einem völlig heterogenen Stoff. Die ganze Welt der Reflexion ruht auf der anschaulichen als auf ihrem Grunde."

auch schon in der Sprache ausgedrückt. Ich kann sagen: ein ausgedehntes, solides Wesen bewegt sich; aber nicht: Ausdehnung und Solidität bewegt sich, obschon ich beim Begriffe Körper keine anderen Prädicate denke. Ebenso kann ich sagen: ein vernünftiges Thier ist der Geselligkeit und Sprache fähig, aber nicht: Vernunft und Thierheit ist der Geselligkeit und Sprache fähig. *) Unser Denken also, die Sprache selbst unterscheidet zwischen dem Abstractum und dem Concretum.

Die Dinge sind übrigens in der Natur so zur Einheit des Wesens verbunden, wie unsere Begriffe die verschiedenen Eigenschaften zur Einheit des Gedankens verbinden. Dabei sind die Dinge selbst Vorbilder, die wir mit den allgemeinen Begriffen zu umfassen bemüht sind, ohne daß es uns doch gelingt, ihre Individualität jemals zu erreichen. Zusammengesetzte Modalbegriffe sind dagegen reich an Inhalt, der den Gegenständen vorausgeht und bei verschiedenen Völkern, Sitten u. s. w. verschieden ist. Man denke nur, was alles bei Worten wie Triumph, Procession, Inquisition u. s. w. zugleich gedacht wird! **)

Eine sehr einsichtsvolle Bemerkung, die consequent verfolgt zu wichtigen Aufschlüssen hätte führen müssen, ist auch folgende: „Leichter und sicherer lassen sich die künstlichen Substanzen unter allgemeinen Namen classificiren, als die natürlichen Substanzen. Flinte und Uhr sind gewiß ebenso verschieden und werden im Geiste ebenso unter eigenen Begriffen gesondert wie Hund und Pferd. Aber der Künstler kennt seine eigenen Werke besser, als die Werke der Natur, und kann darum eher einen adäquaten und bestimmten Begriff von jenen geben als von diesen.“ ***) Die Conclusion, daß die ältesten und natürlichsten Begriffe des Menschen, mithin auch die ersten Sprachlaute, durch seine eigenen Schöpfungen entstanden sein müssen, hätte schon aus dieser Betrachtung gezogen werden können. Auch an einer anderen Stelle †)

*) Essay III, cap. 6.
**) Loc. cit. III, cap. 5.
***) Loc. cit. III, 6, § 40.
†) Loc. cit. II, 22, § 10.

streift Locke an der wichtigen Wahrheit, daß die Sprache aus der menschlichen Thätigkeit, und zwar der gemeinsamen, entsprungen ist, ahnungslos vorüber. Er sagt: „Bewegung (als worin überhaupt alle Thätigkeit beruhet) und Kraft (als wovon wir jede solche Thätigkeit ausgehend denken) sind es vor allen anderen einfachen Begriffen, deren zahlreiche Modificationen die Menschen in den mannigfaltigsten Verbindungen mit vielen, eigenen Namen bezeichnet haben. Handeln (Thätigkeit) ist das große Geschäft des Menschen und der Gegenstand aller menschlichen Gesetzgebung. Eben darum war es nothwendig, die verschiedenen Arten der Thätigkeit genau zu beachten, da sonst kein Sprach-Commercium und keine Lebensgemeinschaft möglich gewesen wäre." Ebenso tief ist die gleich darauf folgende Bemerkung *), daß die Sprache ihrer Natur nach in den meisten Fällen gar nicht im Stande ist, die eigentliche Action oder Thätigkeit zu bezeichnen, sondern daß sie dieselbe nur durch die Wirkung oder den Erfolg charakterisiren kann, z. B. die Kälte macht das Wasser gefrieren, heißt nur das vorher Flüssige wird hart.

Man sieht, wenn Locke gesagt hatte **): „Ich weiß nicht, wie die Begriffe in unserer Seele gebildet werden, von welchem Stoffe sie gemacht sind, woher sie ihr Licht haben und wie sie zu erscheinen pflegen: ich kann mich deshalb nur auf Erfahrung berufen", so war dieser anfängliche Zweifel wirksam genug, daß er mit der Fackel seines Genius das vorher so dunkle Gebiet erleuchtete, und über die Entstehungsweise der Begriffe, d. h. die Function des denkenden Vermögens neue und wichtige Aufklärung darbot, womit dem künftigen Forscher zugleich Richtung und Material zu tieferem Eindringen gegeben war.

Sprache und Begriff sind also das große unschätzbare Mittel aller menschlichen Erkenntniß. In ihnen, in ihrer Unvollkommenheit sind aber auch die wahren Ursachen der meisten

---

*) Loc. cit. § 11.
**) Loc. cit. II, 14, § 13.

Irrthümer, falschen und vorgefaßten Meinungen und endloser ebenso erbitterter wie unnützer Streitigkeiten zu suchen.

Unter diesen Ursachen ist die erste und wichtigste, daß die Mehrzahl der Menschen wähnt, wenn ein Wort gegeben sei, so sei auch schon eine genügende Erklärung gegeben. Statt also den Inhalt der Begriffe einer sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, sprechen sie, wie Papageien die von Kindheit gelernten und geläufigen Worte nach und denken nichts. Dazu kommt dann nun freilich noch die Unsicherheit, ja Unmöglichkeit zu constatiren, daß auch nur zwei Menschen bei demselben Worte das Nämliche denken. Keine menschliche Macht vermag, bei dem nämlichen Worte auch ganz völlig den nämlichen Begriff in die Seele des einen und des anderen oder mehrerer zu legen. Der gewaltige Augustus bekannte daher, daß er nicht einer einzigen Vocabel das Bürgerrecht geben könne, d. h. nicht verordnen könne, für welchen Begriff gerade dieses Wort im Volke bedeutend werden solle. In Betreff der wichtigsten, der moralischen Begriffe, lernen wir meist die Worte, ehe wir den geringsten Begriff von der Sache haben, verbinden nachher, so gut es eben gehen will, selber eine Idee damit und indem wir keine sonderliche Mühe daran wenden, bleiben die Begriffe dunkel und verworren. Daher die endlosen Streitigkeiten über Religion, Glaube, Gnade &c. indem ein jeder wähnt, er müsse den Worten seine eigenen klaren oder unklaren Begriffe unterschieben. Die Meisten, die sehr viel über Religion und Gewissen, Kirche und Glauben, Macht und Recht disputiren, würden bald verstummen, wenn man sie aufforderte, sich an die Sache und nicht an Worte zu halten, womit sie Andere und sich selbst verwirren. Die meisten Streitigkeiten sind leere Wortstreitigkeiten, indem Jeder bei dem Worte etwas anderes oder gar nichts denkt. Alle die lauten, unseren Geist so sehr verwirrenden Zänkereien der Gelehrten sind doch immer nur aus Mißverstand entsprungen. Bei genauer Aufmerksamkeit auf Sinn und Sache selbst, ohne an Worten und Namen zu hangen, würden die Menschen sich bald verständigen, wenn nicht Leidenschaft und Interesse das Bekennt-

niß der Wahrheit zurückhält. Sprache soll der Erkenntniß und leichten Mittheilung dienen. Worte ohne bestimmten und deutlichen Begriff sind leerer Schall. Und wer mit unverständlichen, dunkeln Worten auch Folianten füllte, würde an Erkenntniß so wenig gewinnen, als der nur Büchertitel einer großen Bibliothek, nicht ihren Inhalt studirte. Begriff und Sprache gehören wesentlich eines zum anderen. Ohne Begriffsbenennung und Begriffsbezeichnung würden wir mit eben der Schwierigkeit uns anderen mittheilen können, als man von einem großen Vorrath titelloser ungebundener Bücher, durch Aufzählung der einzelnen Blätter, einem anderen eine Kenntniß beizubringen vermag. *)

Ein schweres Verdammungsurtheil spricht Locke auch über die Argutien und Wortfechtereien der scholastischen Dialektik aus, Worte heiligen Zorns, die für die moderne Scholastik ebenso vernichtend sind, wie für die mittelalterliche: „Jene Disputirkunst deren Stärke meist nur in Spitzfindigkeiten der Worte beruht, jenes Sichverspinnen in dunkele und geschraubte Terminologien waren es, wodurch in scholastischen Zeiten mancher für einen sehr scharfsinnigen Mann gehalten wurde. Immer bewunderte der Pöbel das am meisten, was er am wenigsten verstand. Aber alle diese abstrusen Philosophen und Wortschmiede haben der Menschengemeinschaft wenig genutzt. Wohlthäter des Menschengeschlechts waren sie nicht, sie die durch Begriffsverdunkelung und Namenverwirrung Alles zuletzt ungewiß und streitig zu machen suchten. Nichtsdestoweniger findet diese gelehrte Barbarei auch heute noch viele Anhänger, die eben damit sich eine eigene Wichtigkeit zu geben glauben, indem sie andere durch spinose Untersuchungen und Wortgewirre, wie in einem Labyrinth herumführen und verstricken, und ihre seltsamen Meinungen desto hartnäckiger verfechten, je mehr sie sich hinter einer dunkeln, verworrenen Nomenclatur verstecken. Ihr Hinterhalt

*) Essay III, 10, § 26 und 27. Das nämliche Bild hat Kant gebraucht, um das Verhältniß der Begriffe und der Anschauungen zu illustriren. Offenbar schwebte Locke der gleiche Gedanke vor, obgleich er statt Anschauungen Begriffe, statt Begriffe Worte sich dachte.

ist darum nicht wie das Lager redlicher Streiter, die mit offener Stirn die Gegner empfangen. Räuberhöhlen und Fuchsgruben sind es, worin diese rüstigen Philosophen hinter Dornhecken und Gestrüpp sich unzugänglich verschanzen. Wahrheit wohnet im Lichte, im Dunkel Täuschung und Falschheit." *)

Eine der größten und allgemeinsten Quellen des Irrthums, der fast unvermeidlich ist, so lange das menschliche Denken an Begriffe und Worte gebunden, liegt in der Verwechselung von Wort und Sache, d. h. der Täuschung, daß dem Worte nothwendig eine für sich bestehende Realität entsprechen müsse. So halten die Peripatetiker ihre Substantialformen, ihre Pflanzenseelen, den horror vacui, ja selbst ihre Kategorien, die Platoniker ihre Ideen, überhaupt alle Secten ihre Grundprincipien für wirkliche Wesen. Wieviel Streit ist nicht über den Begriff der Materie, ihren Unterschied vom Körper schon geführt worden! Und dennoch existirt dieser Unterschied nicht, außer in unserer Vorstellung, da man unter Materie nur die Substanz und Dichtheit eines Körpers versteht, ohne auf dessen Begränzung und Gestalt Rücksicht zu nehmen. Die wichtigste Ursache dieses ewigen Irrthums ist, wie Locke scharfsinnig erkennt, — die Tradition. Es würde schwer sein, einen zu bereden, daß die Wörter, deren sich sein Vater oder Meister, der Prediger oder sonst ein ehrwürdiger Lehrer bedienten, nicht etwas bedeuteten, das in der Natur der Dinge wirklich vorhanden wäre. **)

Der Methode der Schulen, oberste Grundsätze aufzustellen und aus diesen, als ewigen Wahrheiten das Uebrige abzuleiten, ist Locke abhold. Man kann aus diesen Sätzen nichts herleiten, alles kommt vielmehr auf die Richtigkeit der Begriffe an. Der Satz der Identität (was ist, das ist) und des Widerspruchs (dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein) kann auf diese Weise zu den entgegengesetztesten Resultaten führen. Lege ich mit Descartes den Begriff der Materie nur in die Ausdehnung,

---

*) Essay, § 7—11.

**) Loc. cit. § 15, 16.

so kann es nach dem Satze des Widerspruchs kein Vacuum geben, füge ich aber noch das Merkmal der Solidität hinzu, so kann es sehr wohl einen Raum ohne Körper geben. *) Alle jene Grundsätze, die man als starke Vormauern der Wahrheit preist können vor Irrthum nicht bewahren bei unbedachtem und unklarem Gebrauch der Begriffe.

Locke's Bestreben war nunmehr, den Begriffen, wie sie uns durch Sprache vermittelt und durch langjährige Tradition überliefert werden, also durch zahlreiche Zufälligkeiten der Entstehung getrübt und verworren sind, überall einen festen und bestimmten Sinn zu geben, um sie so zum philosophischen Gebrauche geschickt zu machen. Eine tiefe Einsicht in das Wesen der Sprache und Vernunft muß uns überzeugen, daß dies dem einzelnen Geiste nicht möglich ist, daß vielmehr unser ganzes Denken an jene Formen gebunden ist, sich mit einer Art von Naturnothwendigkeit innerhalb derselben vollzieht und daß es nur Sache der Entwickelung und des immer mehr reifenden Vernunftdenkens ist, wenn der Menschengeist sich von Vorurtheilen und Anschauungen der Vergangenheit immer mehr befreit, und an die Stelle einer ehemaligen kindlichen Logik, die gleichwohl damals alle Weisheit enthielt, eine gereinigte, adäquatere, ihrer selbst bewußtere Begriffs-Logik setzt. Das Sonnenrad, das sich am Himmel oder mit dem Himmel drehte war lange Jahrtausende den Urgeschlechtern gewissteste Wahrheit — darauf folgte der Sonnenwagen, den Helios über der ehernen Kuppel regierte — dann eine große, feurige Scheibe — endlich ein ungeheurer Centralkörper, um den unsere Erde durch ein unsichtbares Band, die Attraction, festgehalten kreist und gestehen wirs uns nur ein, diese letztere Macht, die Attraction, ist uns heute nicht begreiflicher als den früheren Geschlechtern ihre Gottheiten, wird also auch dermaleinst einem klareren und vollständigeren Begriffe den Platz räumen. So ist Wachsthum, Umbildung und Umwandlung der Begriffe der Proceß der Vernunft-Entwicklung

*) Essay IV, 7, § 11—14.

selbst; wir aber stehen, ob wir wollen oder nicht, unter dem Banne derselben und der Inbegriff aller Ideen einer Zeit ist nur der Ausdruck der jeweiligen Weltanschauung.

Auch das große Problem des Zusammenhangs und des Verhältnisses der geistigen und der körperlichen Welt wird von Locke berührt und auf Cartesianischer Grundlage erörtert: „Alle Kraft bezieht sich auf eine Thätigkeit; es gibt aber nur zwei Arten von Thätigkeit, von denen wir einen Begriff haben, nämlich das Denken und die Bewegung; von ersterem kann uns kein Körper einen Begriff geben, er stammt aus unserem eigenen Denken.“ *) „So gibt es denn auch nur zwei Gattungen von Wesen in der Welt, die der Mensch begreift; nämlich bloße Materie ohne Sinn und Empfindung, und empfindende, denkende, wahrnehmende Wesen wie wir selbst. Es ist nun aber ganz unmöglich, daß ein Gedanke oder ein denkendes Wesen durch bloße Materie sollte hervorgebracht werden können. Die Materie kann durch eigene Macht nicht einmal ihre Bewegung hervorbringen, diese muß ihr entweder von Ewigkeit eigen sein oder ihr durch ein Wesen, das mächtiger ist, als die Materie verliehen worden sein. Gedanken und Empfindungen aber kann sie ganz gewiß nicht aus sich hervorbringen, man mag sie verkleinern oder vergrößern, ihr alle Gestalten und noch so complicirte Bewegungen geben, es bleibt immer — bloße Materie. Jedenfalls können wir der bloßen Materie allein die Ewigkeit unmöglich zuschreiben. Legen wir aber das Denken in die Materie, so entstehen neue Schwierigkeiten, indem gefragt wird, ob denn jedes Partikelchen der Materie denkt; und wenn dies nicht zugestanden wird, so bleibt die unlösliche Frage, wie denn ein im Ganzen denkendes Wesen aus nicht denkenden Theilchen zusammengesetzt sein kann. Es bleibt also nur die Ewigkeit eines denkenden Wesens übrig, das die Materie aus Nichts geschaffen hat. Wenn uns dieses unbegreiflich scheint, so müssen wir an das täglich und stündlich an uns selbst vorgehende

*) Essay II, 21, § 4.

Wunder erinnern, daß ein Gedanke, ein Wille in uns im Stande ist, unsere Glieder in der bestimmten Weise zu bewegen. Man erkläre nur dieses und mache es begreiflich, so wird man alsbald die ganze Schöpfung begreifen. Mit der Bestimmung der spiritus animales u. s. w. ist gar nichts ausgerichtet. Können wir also die Wirkungen unserer eigenen Seele, der denkenden Substanz in uns, durchaus nicht verstehen, wie wollen wir mit unserem endlichen, beschränkten Geist die Macht und Wirkung des ewigen unendlichen Geistes, den alle Himmel nicht fassen, verstehen und beurtheilen?" *)

Hier flüchtet sich also Locke wie alle übrigen Philosophen zur Gottheit, die das uns unbegreifliche Wunder bewirkt hat. An einer anderen Stelle aber gibt er die Möglichkeit zu, daß die Materie von Gott mit der Eigenschaft des Denkens habe ausgestattet werden können, was ihm das wiederholte, laute Lob Voltaires und heftige Angriffe der Zeloten zuzog: „Wir haben von der Materie und dem Denken Begriffe, aber wir werden niemals im Stande sein, zu wissen, ob ein materielles Wesen denke oder nicht. Wir wissen es nicht worin das Denken besteht, noch welcher Gattung von Substanzen der allmächtige Schöpfer solches Vermögen hat geben wollen; ich sehe keinen Widerspruch darin, daß er einem gewissen Stücke geschaffener Materie einige Grade der Empfindung und des Denkens gegeben habe. Wie kann Einer gewiß wissen, daß nicht einige Empfindung, z. B. von Lust und Unlust in einigen besonders eingerichteten und sich bewegenden Körpern vorhanden sind? Soweit wir sehen, ist ein Körper nur fähig, Bewegung zu empfangen und mitzutheilen und Bewegung kann nach unseren Begriffen nichts anderes hervorbringen, als wieder Bewegung. Sobald wir aber zugestehen, daß der Körper in uns Empfindungen des Schalls, der Wärme, des Lichts hervorbringt, fängt ja das Unbegreifliche schon an. Und da geziemt es wohl der beschränkten menschlichen Vernunft, nicht allzudreiste und vermessene Be-

*) Essay IV, 10, § 9—19.

hauptungen aufzustellen und sich so unbedingt auf die eine oder andere Seite der übergroßen Eiferer zu schlagen, die sich für oder wider aussprechen. Die Einen deren ganze Gedankenreihe in die Materie vertieft ist, leugnen alles Immaterielle. Die Anderen, die in all' den mit größter Sorgfalt erforschten natürlichen Kräften der Materie keinen Gedanken haben entdecken können, haben die Dreistigkeit zu behaupten, daß selbst die Allmacht der Materie nicht habe Denken und Empfinden verleihen können. Wer aber erwägt, wie schwer einerseits die Empfindung mit der ausgedehnten Materie, andererseits das Dasein mit einem Dinge, das gar keine Ausdehnung hat, sich vereinigen läßt, der wird bekennen, daß er bei weitem noch nicht gewiß wisse, was seine Seele sei. Das ist ein Gegenstand der die Kräfte unserer Erkenntniß zu übersteigen scheint; was nützt es, wenn Einer die scheinbaren Ungereimtheiten und unüberwindlichen Schwierigkeiten, die er auf der einen Seite antrifft, dadurch zu vermeiden sucht, daß er zur gegentheiligen Meinung seine Zuflucht nimmt, die auf etwas gebaut ist, das ebensowenig sich erklären läßt, ebenso unbegreiflich ist?" *)

Diese Argumentation soll an der betreffenden Stelle Locke'n als Beispiel dienen, daß unsere Erkenntniß nicht nur durch die geringe Zahl und die Unvollkommenheiten der Begriffe, die wir haben, beschränkt ist, sondern daß sie nicht einmal diesen Begriffen gleichkommt; wir verstricken uns vielmehr bei Anwendung derselben in Zweifel, Fragen und unlösbare Widersprüche. Hieraus hätte nun Locke den Schluß ziehen können, daß es mit dem bloß empirischen Ursprunge unserer Begriffe seine großen Bedenken hat, indem bloße Erfahrung, auch in der condensirten Form der Begriffe niemals in Widerspruch mit sich selbst gerathen kann. Es muß also bei der Bildung und Vergleichung der Begriffe ein anderer Factor, ein deutendes und erklärendes Vermögen mitwirken, dessen unbewußte Voraussetzungen eben der Gegenstand der Metaphysik sind. Die Unvereinbarkeit der

*) Essay IV, 3, § 6.

hier behandelten Begriffe ist aber leicht zu erklären, er rührt daher, daß man in jeden der beiden Begriffe etwas hineingelegt hat, was den anderen unbedingt ausschließt. Locke faßte den Begriff der Materie als das Ausgedehnte, aus Theilen Bestehende, Bewegte, Passive —, den des Geistes als das einheitlich Bewußte, Denkende, vielleicht auch Bewegende, jedenfalls Active. Solche Begriffe müssen sich natürlich in alle Ewigkeit ausschließen; der Weg zur Wahrheit ist eben die Einsicht, daß das Denken durch Abstraction getrennt hat, was in Wirklichkeit niemals getrennt vorkommt, daß mit anderen Worten nicht ein einziger unserer Begriffe einer wahren Realität entspricht, daß sie vielmehr alle mit einem idealen Einschlag verwoben sind. Es blieb also Locke bei dem schüchternen Versuche, die Möglichkeit zu behaupten, daß das körperliche Wesen zugleich ein empfindendes sein könne, den er übrigens, als sei er von seiner eigenen Kühnheit überrascht, im zehnten Kapitel des gleichen Buches wieder durch den Beweis des Gegentheils entkräftet.

Fassen wir nochmals die großen Leistungen dieses reichen und mächtigen Geistes kurz zusammen, so müssen als wahrhafte, neue Bereicherung des philosophischen Bewußtseins angeführt werden:

1) Das empirische, beobachtende Studium der menschlichen Vernunft als einer den Menschen auszeichnenden Gabe, als Quell aller höheren Erkenntniß. Die Einsicht, daß die allgemeinen Begriffe die wahren Objecte der Vernunft sind, die Erkenntniß, daß dieselben auf natürlichem Wege im Menschen durch Abstraction entstehen und sich vervollkommnen: Ahnung des Zusammenhangs derselben mit der Sprache. Frage nach dem Ursprung dieser Begriffe, Zurückführung auf sinnliche Eindrücke, Nachweis des Zusammenhangs der Sinnlichkeit mit der Vernunft.

2) Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der individuelle denkende Mensch das wahre Subject aller Erkenntniß ist. Nicht minder gehen alle seine Begriffe und Gedanken aus indivi-

duellen Wahrnehmungen oder Berührungen mit der Außenwelt hervor. Mithin nothwendige Beschränktheit aller Erkenntniß.

Wieviel neue Wahrheit in diesen beiden Punkten gegenüber der bestimmungslosen substantia cogitans mit ihren angeborenen Ideen und aeternae veritates! Die Realität des Individuums wird behauptet gegenüber den bloßen modi des Spinoza. Der Gedanke der Entwickelung wird möglich, da die Vernunft offenbar einen Entwickelungsgang durchläuft. Das nach der für Körper und Geist gleichförmigen Causalität sich streng vollziehende Denken, wie es Spinoza darstellt, wird befruchtet und lebendig durch die dem Denken eigenthümlichen Gesetze und Functionen.

3) Der Substanzbegriff wird erschüttert und als der menschlichen Erkenntniß unerreichbar dargestellt, sein Ursprung aus der Natur des Denkens nachgewiesen.

4) Die Unterscheidung zwischen Erregungen unserer Sinnlichkeit und den wahren Eigenschaften der Objecte, zwischen qualitates primariae und secundariae zeigt den Weg zu der künftigen Unterscheidung zwischen den vorgestellten, gedachten Dingen und den Dingen an sich.

Lücken und Unvollkommenheiten der Locke'schen Doctrin sind:

1) Das Schwanken zwischen dem Individualismus der die Dinge nur so auffassen kann, wie sie ihm durch Sinne und Vorstellungen gegeben werden *), der also niemals seinen subjectiven Standpunkt übersteigen kann und der Annahme einer in Raum und Zeit wirklich und für sich bestehenden objectiven Welt.

2) Dieses Schwanken verhinderte Locke auch eine tiefergehende Prüfung des Wesens der Vernunft anzustellen und zu

*) „I as an individual am fixed and determined as the subject of knowledge and it is impossible that I should know the finite object in itself much less the infinite. I can only know either of these indirectly, in so far as they come within the range of my consciousness, in so far as they are represented in my sensations and my thoughts."

hier behandelten Begriffe ist aber leicht zu erklären, er rührt daher, daß man in jeden der beiden Begriffe etwas hineingelegt hat, was den anderen unbedingt ausschließt. Locke faßte den Begriff der Materie als das Ausgedehnte, aus Theilen Bestehende, Bewegte, Passive —, den des Geistes als das einheitlich Bewußte, Denkende, vielleicht auch Bewegende, jedenfalls Active. Solche Begriffe müssen sich natürlich in alle Ewigkeit ausschließen; der Weg zur Wahrheit ist eben die Einsicht, daß das Denken durch Abstraction getrennt hat, was in Wirklichkeit niemals getrennt vorkommt, daß mit anderen Worten nicht ein einziger unserer Begriffe einer wahren Realität entspricht, daß sie vielmehr alle mit einem idealen Einschlag verwoben sind. Es blieb also Locke bei dem schüchternen Versuche, die Möglichkeit zu behaupten, daß das körperliche Wesen zugleich ein empfindendes sein könne, den er übrigens, als sei er von seiner eigenen Kühnheit überrascht, im zehnten Kapitel des gleichen Buches wieder durch den Beweis des Gegentheils entkräftet.

Fassen wir nochmals die großen Leistungen dieses reichen und mächtigen Geistes kurz zusammen, so müssen als wahrhafte, neue Bereicherung des philosophischen Bewußtseins angeführt werden:

1) Das empirische, beobachtende Studium der menschlichen Vernunft als einer den Menschen auszeichnenden Gabe, als Quell aller höheren Erkenntniß. Die Einsicht, daß die allgemeinen Begriffe die wahren Objecte der Vernunft sind, die Erkenntniß, daß dieselben auf natürlichem Wege im Menschen durch Abstraction entstehen und sich vervollkommnen: Ahnung des Zusammenhangs derselben mit der Sprache. Frage nach dem Ursprung dieser Begriffe, Zurückführung auf sinnliche Eindrücke, Nachweis des Zusammenhangs der Sinnlichkeit mit der Vernunft.

2) Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der individuelle denkende Mensch das wahre Subject aller Erkenntniß ist. Nicht minder gehen alle seine Begriffe und Gedanken aus indivi-

duellen Wahrnehmungen oder Berührungen mit der Außenwelt hervor. Mithin nothwendige Beschränktheit aller Erkenntniß.

Wieviel neue Wahrheit in diesen beiden Punkten gegenüber der bestimmungslosen substantia cogitans mit ihren angeborenen Ideen und aeternae veritates! Die Realität des Individuums wird behauptet gegenüber den bloßen modi des Spinoza. Der Gedanke der Entwickelung wird möglich, da die Vernunft offenbar einen Entwickelungsgang durchläuft. Das nach der für Körper und Geist gleichförmigen Causalität sich streng vollziehende Denken, wie es Spinoza darstellt, wird befruchtet und lebendig durch die dem Denken eigenthümlichen Gesetze und Functionen.

3) Der Substanzbegriff wird erschüttert und als der menschlichen Erkenntniß unerreichbar dargestellt, sein Ursprung aus der Natur des Denkens nachgewiesen.

4) Die Unterscheidung zwischen Erregungen unserer Sinnlichkeit und den wahren Eigenschaften der Objecte, zwischen qualitates primariae und secundariae zeigt den Weg zu der künftigen Unterscheidung zwischen den vorgestellten, gedachten Dingen und den Dingen an sich.

Lücken und Unvollkommenheiten der Locke'schen Doctrin sind:

1) Das Schwanken zwischen dem Individualismus der die Dinge nur so auffassen kann, wie sie ihm durch Sinne und Vorstellungen gegeben werden *), der also niemals seinen subjectiven Standpunkt übersteigen kann und der Annahme einer in Raum und Zeit wirklich und für sich bestehenden objectiven Welt.

2) Dieses Schwanken verhinderte Locke auch eine tiefergehende Prüfung des Wesens der Vernunft anzustellen und zu

*) „I as an individual am fixed and determined as the subject of knowledge and it is impossible that I should know the finite object in itself much less the infinite. I can only know either of these indirectly, in so far as they come within the range of my consciousness, in so far as they are represented in my sensations and my thoughts."

hier behandelten Begriffe ist aber leicht zu erklären, er rührt daher, daß man in jeden der beiden Begriffe etwas hineingelegt hat, was den anderen unbedingt ausschließt. Locke faßte den Begriff der Materie als das Ausgedehnte, aus Theilen Bestehende, Bewegte, Passive —, den des Geistes als das einheitlich Bewußte, Denkende, vielleicht auch Bewegende, jedenfalls Active. Solche Begriffe müssen sich natürlich in alle Ewigkeit ausschließen; der Weg zur Wahrheit ist eben die Einsicht, daß das Denken durch Abstraction getrennt hat, was in Wirklichkeit niemals getrennt vorkommt, daß mit anderen Worten nicht ein einziger unserer Begriffe einer wahren Realität entspricht, daß sie vielmehr alle mit einem idealen Einschlag verwoben sind. Es blieb also Locke bei dem schüchternen Versuche, die Möglichkeit zu behaupten, daß das körperliche Wesen zugleich ein empfindendes sein könne, den er übrigens, als sei er von seiner eigenen Kühnheit überrascht, im zehnten Kapitel des gleichen Buches wieder durch den Beweis des Gegentheils entkräftet.

Fassen wir nochmals die großen Leistungen dieses reichen und mächtigen Geistes kurz zusammen, so müssen als wahrhafte, neue Bereicherung des philosophischen Bewußtseins angeführt werden:

1) Das empirische, beobachtende Studium der menschlichen Vernunft als einer den Menschen auszeichnenden Gabe, als Quell aller höheren Erkenntniß. Die Einsicht, daß die allgemeinen Begriffe die wahren Objecte der Vernunft sind, die Erkenntniß, daß dieselben auf natürlichem Wege im Menschen durch Abstraction entstehen und sich vervollkommnen: Ahnung des Zusammenhangs derselben mit der Sprache. Frage nach dem Ursprung dieser Begriffe, Zurückführung auf sinnliche Eindrücke, Nachweis des Zusammenhangs der Sinnlichkeit mit der Vernunft.

2) Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der individuelle denkende Mensch das wahre Subject aller Erkenntniß ist. Nicht minder gehen alle seine Begriffe und Gedanken aus indivi-

duellen Wahrnehmungen oder Berührungen mit der Außenwelt hervor. Mithin nothwendige Beschränktheit aller Erkenntniß.

Wieviel neue Wahrheit in diesen beiden Punkten gegenüber der bestimmungslosen substantia cogitans mit ihren angeborenen Ideen und aeternae veritates! Die Realität des Individuums wird behauptet gegenüber den bloßen modi des Spinoza. Der Gedanke der Entwickelung wird möglich, da die Vernunft offenbar einen Entwickelungsgang durchläuft. Das nach der für Körper und Geist gleichförmigen Causalität sich streng vollziehende Denken, wie es Spinoza darstellt, wird befruchtet und lebendig durch die dem Denken eigenthümlichen Gesetze und Functionen.

3) Der Substanzbegriff wird erschüttert und als der menschlichen Erkenntniß unerreichbar dargestellt, sein Ursprung aus der Natur des Denkens nachgewiesen.

4) Die Unterscheidung zwischen Erregungen unserer Sinnlichkeit und den wahren Eigenschaften der Objecte, zwischen qualitates primariae und secundariae zeigt den Weg zu der künftigen Unterscheidung zwischen den vorgestellten, gedachten Dingen und den Dingen an sich.

Lücken und Unvollkommenheiten der Locke'schen Doctrin sind:

1) Das Schwanken zwischen dem Individualismus der die Dinge nur so auffassen kann, wie sie ihm durch Sinne und Vorstellungen gegeben werden *), der also niemals seinen subjectiven Standpunkt übersteigen kann und der Annahme einer in Raum und Zeit wirklich und für sich bestehenden objectiven Welt.

2) Dieses Schwanken verhinderte Locke auch eine tiefergehende Prüfung des Wesens der Vernunft anzustellen und zu

*) „I as an individual am fixed and determined as the subject of knowledge and it is impossible that I should know the finite object in itself much less the infinite. I can only know either of these indirectly, in so far as they come within the range of my consciousness, in so far as they are represented in my sensations and my thoughts."

zeigen, was ihr etwa ursprünglich eigen ist und welche Natur und Eigenthümlichkeit derselben durch die Aufnahme der Sinnes-Eindrücke entwickelt und großgezogen wird. Für Locke war der Geist ein ursprünglich dunkler Raum, in welchen durch verschiedene Ritzen und Spalten Lichtstrahlen aus der Außenwelt eindrangen und so sein denkendes Vermögen steigerten und vervollkommneten. Die active Seite dieses Vermögens aber wurde sehr vernachlässigt und oft ganz übersehen, während die Zergliederungskunst der Vernunft sich offenbar damit am meisten zu beschäftigen hat, wogegen die Eigenthümlichkeit der Sinne und die Vermuthungen über das wahre Wesen der Außenwelt von geringem Belang sind.

3) So erscheint denn die ganze Function des Denkens und der Vernunft-Erkenntniß als ein von Außen, der Sinnenwelt, erfließender und bewirkter Vorgang. „Bei Locke erzeugt das Reale, d. i. die Materie im Erkennenden durch Impuls, d. i. Stoß, Vorstellungen oder das Ideale. Wir haben also hier einen recht massiven Realismus, der eben wegen seiner Exorbitanz den Widerspruch hervorrufend, den Berkeley'schen Idealismus veranlaßte.“ *) Da nun Locke, seinem strengen Empirismus zufolge, auch das Causalitäts-Gesetz erst durch Erfahrung bekannt werden ließ, so erweckte er den Zweifel Hume's der die ganze Causalbetrachtung des Menschen für nichtig und nicht real erklärte, wodurch denn wieder Kants tiefsinnige Untersuchungen direkt veranlaßt wurden.

4) Die tiefe und wichtige Einsicht Locke's, daß die allgemeinen Begriffe das wahre Object des Denkens seien, wurde von ihm nicht so verwerthet und ausgebaut, wie es die Wichtigkeit des Gegenstands und die Einfachheit des Princips zuließ und erforderte. Namentlich mußte, wie er es öfters als Hauptaufgabe der Philosophie bezeichnet, der Ursprung der Begriffe genau erforscht werden und zwar nicht nur aus der sinnlichen Wahrnehmung und Selbstbeobachtung, sondern das

---

*) Schopenhauer, Parerga I, S. 16.

was ihre wahre Entstehungsart in allen Menschensprachen ist, der Ursprung der Begriffe aus anderen vorhergehenden Begriffen dargelegt werden. Freilich war dies für Locke's Zeit ein schwieriges, sogar unausführbares Unternehmen, da es noch keine vergleichende Sprachforschung gab. Dann hätte wohl Locke seine irrige Meinung aufgegeben, daß der Mensch Begriffe bilden kann ohne Worte und daß letztere nur conventionelle Zeichen für bereits vorher gedachte Begriffe seien. *) Mit dieser Erkenntniß hätte dann auch Locke den Begriff des Denkens und der Ideen viel schärfer abgegränzt und hätte den bloßen Sinnesempfindungen nicht den Werth und Charakter der Ideen zugesprochen. „Soviel ist gewiß, daß die Seele sinnliche Begriffe aufnimmt, behält und vergleicht, lange ehe sie sich der Wörter bedienen kann oder ehe sie zu dem gelangt, was wir insgemein den Gebrauch der Vernunft nennen. Denn ein Kind weiß, ehe es noch reden kann, den Unterschied zwischen den Begriffen des Süßen und Bitteren, d. i. daß das Süße nicht das Bittere ist, so gewiß, als es hernach, wenn es zu reden anfängt, weiß, daß Wermut und Zuckerkörner nicht einerlei sind.“ **) Die Erkenntniß, daß das Geheimniß des Denkens in der Sprache versiegelt liege und aus ihr enträthselt werden müsse, sollte erst viel später reifen, den ersten deutlichen Hinweis — außer den von Geulinx und Locke gegebenen Andeutungen — finden wir bei Schopenhauer an verschiedenen Stellen seines Hauptwerks: Welt als Wille und Vorstellung, namentlich Band I, S. 566 bis 570, wo er die Vermuthung ausspricht, daß die wahren Kategorien des Denkens in den partes orationis, also in der Grammatik zu finden sein dürften. Sehr bezeichnend und wahr ist auch seine Bemerkung über Locke (loc. cit. p. 45): „Es ist höchst auffallend, daß bisher kein Philosoph alle die mannigfaltigen Aeußerungen der Vernunft auf eine einfache Function

*) Siehe **Max Müller**, Lectures on the Science of Language II, p. 75.

**) Locke Essay I, 1, § 15. Siehe die schöne und klare Widerlegung dieser Ansicht bei Max Müller loc. cit. p. 77.

zurückgeführt hat, die in ihnen allen wiederzuerkennen wäre, aus der sie alle zu erklären wären und die demnach das eigentliche innere Wesen der Vernunft ausmachte. Zwar gibt der vortreffliche Locke als den unterscheidenden Charakter zwischen Thier und Mensch die abstracten, allgemeinen Begriffe sehr richtig an und Leibniz wiederholt dieses völlig beistimmend. Allein wenn Locke im vierten Buch zur eigentlichen Erklärung der Vernunft kommt, so verliert er ganz den Hauptcharakter derselben aus dem Gesicht und geräth eben auch auf eine schwankende, unbestimmte unvollständige Angabe zerstückelter und abgeleiteter Aeußerungen derselben und Leibniz an der mit dieser correspondirenden Stelle seines Werkes verhält sich im Ganzen ebenso."

Die ganze Größe des Locke'schen Geistes aber und seine Wirksamkeit auf alle künftige Philosophie ist in folgendem Ausspruch Schopenhauers nach Verdienst gewürdigt:

„Erst Locke war es, der die große Lehre aufstellte, daß ein Philosoph, der etwas aus Begriffen ableiten oder beweisen will, zuvörderst den *Ursprung* jedes solchen Begriffs zu untersuchen habe; da der Inhalt desselben, und was aus diesem folgen mag, gänzlich durch seinen Ursprung, als die Quelle aller mittelst derselben erreichbaren Erkenntniß, bestimmt wird."

Entwickelungsgeschichte der menschlichen Begriffe ist in der That die wichtigste, wenn nicht die einzige Aufgabe aller künftigen Philosophie. *)

---

*) Da diese Wahrheit für das allgemeine Bewußtsein erst zu dämmern beginnt, so möge hier die Aeußerung eines trefflichen Denkers folgen, dem dieselbe offenbar schon einleuchtete: „Locke's Vernunftkritik läuft daher in eine *Kritik der Sprache* aus, die ihrem Grundgedanken nach wohl von höherem Werth ist, als irgend ein anderer Theil des Systems. In der That ist die wichtige Unterscheidung des rein logischen und des psychologisch-historischen Elements in der Sprache von Locke angebahnt, aber, *von den Vorarbeiten der Linguistiker abgesehen*, bisher kaum wesentlich gefördert worden. Und doch sind weitaus die meisten Schlüsse, welche in den philosophischen Wissenschaften überhaupt angewandt werden, logische Vierfüßer, weil Begriff und Wort vollständig verwechselt werden." *Lange*, Geschichte des Materialismus I, 271.

Die individualistische Richtung.

Leibniz (1646—1716).

Le grand secret de la vie est la permanence des forces et la mutation continuelle de la matière.
Flourens. De la vie et de l'intelligence.

Wir sahen bei Locke das Individuum wieder in seine Rechte eintreten, indem der Cartesianische Ausgangspunkt erneuert, das Cogito aber in größerer Klarheit, Bestimmtheit und Einschränkung auf das eigentliche Denken des Menschen bezogen wurde. Der individuelle, denkende Mensch ist die wichtigste Quelle, aus der Aufklärung über Werth, Inhalt, Entstehungsweise und Begränzung aller Erkenntniß geschöpft werden muß. Freilich führte, obschon auch der Inhalt der Erkenntniß von dem Individuellen, d. h. der einzelnen Sinneswahrnehmung ausging, die Untersuchung wieder zu der von Aristoteles schon ausgesprochenen Wahrheit, daß es keine Wissenschaft des Einzelnen geben könne, daß unser Denken an die allgemeinen Begriffe gebunden sei, daß demnach nur Prädicate und deren Verknüpfung das eigentliche Wesen unserer Vernunft-Operationen ausmachen.

Die Aufgabe, die sich Leibniz stellte, war, dem Individuellen auch in der außerhalb unserer Erkenntniß für sich bestehenden Welt Rechnung zu tragen, eine Welt-Erklärung zu versuchen, in welcher von dem Individuellen, Einzelnen ausgegangen, dessen Bedingtheit vom Ganzen und Mitwirkung zum Ganzen und seiner Vielgestaltigkeit dargelegt werden könnte, indem doch gleich-

zeitig seine Selbständigkeit, ein gewisses Fürsichbestehen, als sein wahres Wesen ausmachend, gewahrt bliebe.

Das individuelle, gesonderte Dasein der Dinge hat seinen ersten Ausdruck in der Atomenlehre des Demokrit und Epikur gefunden. Es entspricht dieses dem natürlichen, überall eingehaltenen Gange der menschlichen Vernunft, die ihre Principien immer zuerst draußen in der objectiven Welt sucht oder vielmehr realisirt und dann erst spät, bei gesteigerter Reflexion, die wahre Quelle derselben in sich selbst entdeckt. So ist es denn durchaus nicht zu verwundern, daß die Mannigfaltigkeit der Sinneswahrnehmungen zuerst durch die Objectivität der in der Außenwelt vorhandenen Einheiten erklärt wurde. Was aber diesem Gedanken seinen hohen philosophischen Werth verlieh, das ist gerade die der individuellen Vielheit unbewußt zu Grunde gelegte Einheit des Wesens, indem schon von den Qualitäten der Sinnlichkeit abstrahirt und nur jene Eigenschaften als wahrhaft real zugelassen wurden, die einer quantitativen Bestimmung fähig waren, also Gestalt, Lage, Bewegung, Schwere. Das sind aber die nämlichen Eigenschaften, welche das Fundament der mathematischen Naturbetrachtung, d. h. aller ächten Naturwissenschaft bilden, und in denen alle neueren Philosophen Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz und Kant das wahre Wesen, die qualitates primariae der Materie erkannt haben.

Es ist deshalb sehr wohl verständlich, daß ein Geist wie Leibniz, der die Bedeutung und den tiefen Inhalt des individuellen Daseins frühzeitig erkannte, sich zuerst von der Atomenlehre Demokrits angezogen fühlen mußte, während ihm andererseits deren Unvollständigkeit, ihr Abbrechen gerade an der Stelle, wo die eigentlichen Schwierigkeiten erst beginnen und wo die wahre Aufgabe der Philosophie anfängt, nicht lange verborgen bleiben konnte. Interessant ist was er selbst in dieser Hinsicht über seine erste Jugendzeit in einem Briefe an Remond de Montmort *) berichtet: „Ich erinnere mich, daß ich in einem

*) Erdmann, Leibnitii opera philosophica, p. 702.

Wäldchen bei Leipzig, das Rosenthal genannt, tagelang spazieren ging, um zu überlegen, ob ich die substantiellen Formen beibehalten sollte. Der Mechanismus gewann endlich die Oberhand und führte mich der Mathematik zu. Aber als ich die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgesetze suchte, kehrte ich zur Metaphysik und zur Annahme von Entelechien, vom Materiellen zum Formellen zurück, und endlich begriff ich, nachdem ich mehrmals meine Begriffe berichtigt und weitergeführt hatte, daß die *Monaden oder einfachen Substanzen* die einzigen wirklichen Substanzen sind und daß die Einzeldinge nur Erscheinungen sind, aber wohlbegründete und mit einander verknüpfte Erscheinungen."

Es ist sehr schwer, dem heutigen Zeitbewußtsein einen klaren Begriff von dem Werth und der Bedeutung der Leibniz'schen Philosophie zu geben. Man muß sich die ungeheuren Gegensätze und Widersprüche, an denen das menschliche Denken angelangt war und deren Ausgleichung und Versöhnung Leibniz für die Aufgabe der Philosophie hielt, vor Augen stellen, um seinem System gerecht zu werden, es als die letzte, gewaltige Anstrengung des denkenden Geistes zu betrachten, die *reale* Welt in Einklang mit der *idealen* zu setzen, und nicht etwa blos als eine überkünstliche Combination von selbstgeschaffenen Schwierigkeiten.

Die Gegensätze, die im letzten Grunde alle aus dem Widerspruche von Individualismus und Universalismus hervorgehen, lassen sich übersichtlich folgendermaßen darstellen:

Freiheit und Selbstbestimmung der individuellen Wesen.	Allmacht und Vorausbestimmung Gottes, des Schöpfers der Welt.
Activität, Geistiges, Inneres.	Passivität der Materie.
Einheit und Unzerstörbarkeit der eigentlichen Substanz.	Theilbarkeit ins Unendliche der Materie.
Geistige Perception, Final-Ursachen.	Absoluter, ausnahmsloser Mechanismus, causae efficientes.
Atome (Demokrits).	Substanz (Spinozas).

Leibniz war ein ungemein vielseitiger Geist, der alle Gebiete des menschlichen Wissens betrat und überall schöpferisch wirkte. Seine Anhänglichkeit an Aristoteles hat wohl in einer

zeitig seine Selbständigkeit, ein gewisses Fürsichbestehen, als sein wahres Wesen ausmachend, gewahrt bliebe.

Das individuelle, gesonderte Dasein der Dinge hat seinen ersten Ausdruck in der Atomenlehre des Demokrit und Epikur gefunden. Es entspricht dieses dem natürlichen, überall eingehaltenen Gange der menschlichen Vernunft, die ihre Principien immer zuerst draußen in der objectiven Welt sucht oder vielmehr realisirt und dann erst spät, bei gesteigerter Reflexion, die wahre Quelle derselben in sich selbst entdeckt. So ist es denn durchaus nicht zu verwundern, daß die Mannigfaltigkeit der Sinneswahrnehmungen zuerst durch die Objectivität der in der Außenwelt vorhandenen Einheiten erklärt wurde. Was aber diesem Gedanken seinen hohen philosophischen Werth verlieh, das ist gerade die der individuellen Vielheit unbewußt zu Grunde gelegte Einheit des Wesens, indem schon von den Qualitäten der Sinnlichkeit abstrahirt und nur jene Eigenschaften als wahrhaft real zugelassen wurden, die einer quantitativen Bestimmung fähig waren, also Gestalt, Lage, Bewegung, Schwere. Das sind aber die nämlichen Eigenschaften, welche das Fundament der mathematischen Naturbetrachtung, d. h. aller ächten Naturwissenschaft bilden, und in denen alle neueren Philosophen Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz und Kant das wahre Wesen, die qualitates primariae der Materie erkannt haben.

Es ist deshalb sehr wohl verständlich, daß ein Geist wie Leibniz, der die Bedeutung und den tiefen Inhalt des individuellen Daseins frühzeitig erkannte, sich zuerst von der Atomenlehre Demokrits angezogen fühlen mußte, während ihm andererseits deren Unvollständigkeit, ihr Abbrechen gerade an der Stelle, wo die eigentlichen Schwierigkeiten erst beginnen und wo die wahre Aufgabe der Philosophie anfängt, nicht lange verborgen bleiben konnte. Interessant ist was er selbst in dieser Hinsicht über seine erste Jugendzeit in einem Briefe an Remond de Montmort *) berichtet: „Ich erinnere mich, daß ich in einem

*) Erdmann, Leibnitii opera philosophica, p. 702.

Wäldchen bei Leipzig, das Rosenthal genannt, tagelang spazieren ging, um zu überlegen, ob ich die substantiellen Formen beibehalten sollte. Der Mechanismus gewann endlich die Oberhand und führte mich der Mathematik zu. Aber als ich die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgesetze suchte, kehrte ich zur Metaphysik und zur Annahme von Entelechien, vom Materiellen zum Formellen zurück, und endlich begriff ich, nachdem ich mehrmals meine Begriffe berichtigt und weitergeführt hatte, daß die Monaden oder einfachen Substanzen die einzigen wirklichen Substanzen sind und daß die Einzeldinge nur Erscheinungen sind, aber wohlbegründete und mit einander verknüpfte Erscheinungen."

Es ist sehr schwer, dem heutigen Zeitbewußtsein einen klaren Begriff von dem Werth und der Bedeutung der Leibniz'schen Philosophie zu geben. Man muß sich die ungeheuren Gegensätze und Widersprüche, an denen das menschliche Denken angelangt war und deren Ausgleichung und Versöhnung Leibniz für die Aufgabe der Philosophie hielt, vor Augen stellen, um seinem System gerecht zu werden, es als die letzte, gewaltige Anstrengung des denkenden Geistes zu betrachten, die reale Welt in Einklang mit der idealen zu setzen, und nicht etwa blos als eine überkünstliche Combination von selbstgeschaffenen Schwierigkeiten.

Die Gegensätze, die im letzten Grunde alle aus dem Widerspruche von Individualismus und Universalismus hervorgehen, lassen sich übersichtlich folgendermaßen darstellen:

Freiheit und Selbstbestimmung der individuellen Wesen.	Allmacht und Vorausbestimmung Gottes, des Schöpfers der Welt.
Activität, Geistiges, Inneres.	Passivität der Materie.
Einheit und Unzerstörbarkeit der eigentlichen Substanz.	Theilbarkeit ins Unendliche der Materie.
Geistige Perception, Final-Ursachen.	Absoluter, ausnahmsloser Mechanismus, causae efficientes.
Atome (Demokrits).	Substanz (Spinozas).

Leibniz war ein ungemein vielseitiger Geist, der alle Gebiete des menschlichen Wissens betrat und überall schöpferisch wirkte. Seine Anhänglichkeit an Aristoteles hat wohl in einer

gewissen Geistesverwandtschaft ihren Grund. Die Aehnlichkeit liegt zugleich in der genialen Unruhe, die wie ein Feuer um sich greifend, überall das Dunkel erhellt, überall neue Gesichtspunkte, neue Aufgaben sieht, aber nirgends ausharrt, um aus einem Princip schöpferisch einen ganzen Bau zu gestalten. Daher auch bei ihm wie bei Aristoteles zahlreiche Wiederholungen der nämlichen Gedanken, viele Sprünge, die gerade da am unangenehmsten berühren, wo man auf den wichtigsten Punkt gestoßen ist und nun Aufklärung erwartet. Kant sagt von ihm mit Recht: „Der berühmte Leibniz besaß viel wirkliche Einsichten, wodurch er die Wissenschaften bereicherte, aber noch viel größere Entwürfe zu solchen, deren Ausführung die Welt vergeblich von ihm erwartet hat.“ Bei dieser Geistesart ist es nicht zu verwundern, wenn er in seinen Grundansichten oft schwankte und wechselte. Er selber sagt in einem Briefe an Thomas Burnet nach Erwähnung des Kampfes den es ihn kostete, um sich zwischen Aristoteles und Demokrit zu entscheiden: Cependant j'ai changé et rechangé sur de nouvelles lumières et ce n'est que depuis douze ans environ que je me trouve satisfait.

Doch ist der Name Leibniz unlöslich mit zwei Begriffen verbunden, die für ihn selbst als untrennbare Glieder eines Ganzen erschienen, nämlich der Monadenlehre und der prästabilirten Harmonie. Erstere ist ein dauernder und werthvoller Besitz der Philosophie, ob zwar nur ein Keim, der erst der vollständigen Entfaltung nach Abstreifung vieler veralteten Vorurtheile entgegensieht; letztere dagegen eine dogmatische Abfindung mit einer für ihn unlösbar gewordenen Fragestellung, bei welcher der Cartesianische Dualismus wieder in seiner ganzen Schroffheit emporstieg. Wie es aber oft geschieht, war gerade der Irrthum das Lieblingskind des Vaters, und er pflegte namentlich in seinen letzten Jahren stets mit Vorliebe auf diese Idee zurückzukommen, namentlich als er in Streitigkeiten mit den Engländern verwickelt, die Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem christlichen Dogma betonte.

Leibniz, dem es um einen Aufbau der realen Welt zu thun

war, geht darum consequenter Weise, ebenso wie Spinoza, von dem Begriffe der Substanz aus. Der Zweifel den Locke an der Berechtigung dieses Begriffs erhoben hat, wird kurzerhand abgethan: „Die Idee der Substanz ist nicht so dunkel, als man glaubt. Man kann von ihr erkennen was nothwendig ist und was man auch an anderen Dingen erkennt; sogar geht die Kenntniß der Concreta immer der der Abstracta voraus; man lernt viel eher das Warme als die Wärme kennen.“ *)

Schon aus dieser Stelle ist zu erkennen, daß das Wesentliche der Substanz, nämlich die Existenz, aus dem Concreten, Particularen, mit anderen Worten aus dem individuellen Dasein dem Menschengeiste erschlossen wird und demnach auch in den Einzelwesen liegen muß.

Descartes hatte gesagt, man müsse bei der Erklärung der Dinge stets und überall auf die natures simples zurückgehen, Leibniz findet nun die wahren substances simples in den individuellen Einheiten, deren Existenz und Determination gerade ihre wahre Wesenheit ausmachen, oder wie er in seiner ersten Dissertation mit den Scholastikern sagte: Omne individuum tota sua entitate individuatur. Er ist somit, nach scholastischen Begriffen, ein decidirter Nominalist, nur das Einzelne hat Anspruch auf wirkliche Realexistenz.

Diese ursprünglichen Einheiten sind die Monaden. Die Monaden bestehen für sich, jede ist eine eigene Welt, welche die übrige Welt ausschließt, einfach und unzerstörbar.

Was sind nun die Eigenschaften der Monaden?

Sie müssen immateriell sein, denn die Materie ist ins Unendliche theilbar, also zerstörbar, außerdem ist die Materie nur passiv; damit also Wirkung, Geistiges entstehe, muß dieselbe mit jenen punktuellen, unausgedehnten Einheiten durchdrungen werden, deren Zahl unendlich und deren Eigenschaften Perception und Wille sind. Denn aus blos mechanischen Ursachen kann niemals etwas wie Bewußtsein und Perception hervorgehen.

*) **Nouveaux essais sur l'entendement humain, p. 238. Erdmann.**

Man könnte die Monaden auch Entelechien oder Seelen nennen, doch ist letzterer Begriff schon viel vollkommener. Das dunkele Bewußtsein, das bei einer Ohnmacht alle unsere Perceptionen einhüllt, kann uns eine Vorstellung der einfachen Monade geben.*)

Es ist sicher, daß Leibniz alle Wesen, also die ganze Welt von seinen geistigen Monaden durchdrungen und demnach organisirt gedacht hat, so daß also kein Ding der Welt des individuellen Charakters, der Selbstbestimmung und der inneren Eigenschaft entbehrt. Zum mindesten ergibt sich dies aus seinem Ausspruche: il faut réunir Démocrite et Spinoza, d. h. man muß die allgemeine Individualisirung verbinden mit der allgemeinen Beseelung. Er sagt in einem Briefe an des Maizeaux**): „Sie verstehen nicht, welche jene anderen körperlichen Substanzen außer den Thieren sind, deren vollständige Vernichtung man bisher irrthümlich angenommen hat. Aber, wenn es in der Natur noch andere lebende, organische Körper gibt außer den Thieren, wie das sehr wahrscheinlich ist und wofür uns die Pflanzen ein Beispiel sind, so müssen diese Körper gleichfalls ihre einfachen Substanzen oder Monaden haben, welche ihnen Leben, d. h. Perception und Willen geben, obschon diese Perception keine Sensation zu sein braucht. Es sind offenbar unendlich viel Grade in der Perception möglich, also auch bei den lebenden Wesen."

Ebenso sagt er in der Monadologie: „Es ist eine Welt von Geschöpfen, von lebenden Wesen, Thieren, Entelechien, Seelen in dem kleinsten Partikelchen der Materie. Jeder Theil der Materie kann betrachtet werden wie ein Garten voll Pflanzen oder ein Teich voll von Fischen. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist wieder

---

*) Monadologie, Erdmann, p. 706.

**) Opera ed. Erdmann, p. 676. Noch deutlicher spricht er seine Meinung aus in der Epistola ad Wagner. Erdmann p. 466. Natura ubique organica est, et a sapientissimo auctore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus apparet.

ein solcher Garten und ein solcher Teich. So gibt es also nichts Unbebautes, nichts Unfruchtbares, nichts Todtes im Weltall, kein Chaos, keine Unordnung. Jeder lebende Körper hat eine Centralmonade oder herrschende Entelechie, aber die Glieder des lebenden Körpers sind voll von lebenden Wesen, Pflanzen, Thieren, von denen ein jedes wieder seine Entelechie hat." *)

An der Stelle nun, wo es sich darum handelt, den Zusammenhang oder die Concomitanz der Monaden mit der materiellen Welt zu erfassen, tritt bei Leibniz das nämliche Dunkel ein, wie bei Spinoza, wo dieser die beiden Causalreihen — die geistige und körperliche — in ihrer Unabhängigkeit und dennoch ihrem Einssein zu erklären versucht. Da die Monaden mit ihrem unausgedehnten, geistigen Wesen, mit perceptio et appetitus, das wahre, unvergängliche Sein der Substanz enthalten — soweit geht also auch Leibniz den ursprünglichen Weg des Descartes, daß ihm das Bewußtsein die ursprünglichste und gewissește Eigenschaft ist —, so sinkt damit die Materie und Ausdehnung eigentlich nur zu einem Phänomen herab und in diesem Sinne spricht sich auch Leibniz öfter aus. Er hat also, wie Schopenhauer bemerkt, **) damit sowohl die Kant'sche wie auch die Schopenhauer'sche Lehre gewissermaßen anticipirt, quas velut trans nebulam vidit.

Soviel ist sicher, daß weder die Materie eine Einwirkung auf die Monaden, noch diese auf jene auszuüben vermögen; es wird also auch hier ein Appell an die Gottheit, als die Centralmonade, nothwendig. Diese hat von Uranfang die beiden Welten in allen ihren Einzelheiten so genau für einander zugerichtet, daß sie im ganzen zeitlichen Verlauf immer auf's Genaueste übereinstimmen, so daß alle Vorstellungen und Willensäußerungen jedesmal die Modificationen der materiellen Substanz in sich aufnehmen oder zu verursachen scheinen, die ihnen entsprechen. Man kennt das von Leibniz gebrauchte Bild von den zwei

*) Monadologie § 66—70.
**) Parerga I, S. 80.

Uhren, deren Gang ganz genau harmonirt; es sind dabei drei Fälle möglich 1) daß ein und derselbe Mechanismus den Gang regulirt, 2) daß ein Mensch von Zeit zu Zeit die beiden unabhängigen Werke in Uebereinstimmung brächte, 3) daß sie beide so vortrefflich gebaut wären, daß niemals eine Abweichung stattfinden könne. Ersterer Fall entspräche dem influxus physicus, der aber unmöglich ist, da es ganz undenkbar ist, wie Geist auf Körper oder Körper auf Geist wirken kann. Der zweite Fall correspondirte mit den causes occasionelles des Malebranche und Geulinx, da er eine beständige Intervention der Gottheit voraussetze; der dritte Fall sei allein der Gottheit würdig. Dieses ist die Lehre von der präſtabilirten Harmonie.

Es ist nicht schwer zu sehen, in welchen Punkten Leibniz mit Descartes und Spinoza sich berührt, in welchen er sich von ihnen entfernt und die entgegengesetzte Richtung einschlägt. Das Cartesianische Cogito enthält das Ich, also den rein subjectiven, individuellen Standpunkt, dessen ursprünglicher Besitz und Inhalt ist aber nur geistiger Natur, Denken, Empfinden und Wollen. Indem nun Leibniz — wie später auch Schopenhauer — dieses Ich zum Schlüssel des Verständnisses für das ganze Universum gebrauchte, konnte und mußte er den unzähligen Ich, die ihm darin erschienen und die allein die unvergängliche, geistige Substanz ausmachen, eben auch nur jene ursprünglich in dem eigenen Ich angetroffenen Attribute verleihen. So geht er also einerseits den subjectiven Weg mit Descartes, andererseits den großen, universalen Gang mit Spinoza. Dieser vereinigte die Vielheit so zur Einheit, daß sie nur als kräuselndes Wogenspiel der letzteren besteht, Leibniz sah in der Vielheit überall die Einheiten.*) Man kann die Leibniz'sche Lehre ebensowohl einen übermäßig gespannten Individualismus nennen, als die Lehre Spinozas einen extremen Universalismus. Denn es vollzieht

*) Charakteristisch in ihrem Gegensatz zu dem von Spinoza gebrauchten Bilde ist die von Leibniz angewandte Metapher, daß die Monaden Ausstrahlungen (des fulgurations) der Gottheit seien.

sich das Denken des Menschen innerhalb des Universums und ist nur durch Ausschließung und Gegensatz, also durch den Individualismus erklärlich: deshalb kann das menschliche Denken niemals von Außen die Welt betrachten, noch weniger hat es das Recht, seine eigene Natur auf die Welt zu übertragen und zu sagen: Deus est res cogitans. Nicht minder groß ist der Irrthum, Alles in das individuelle Sein hineinzulegen und dasselbe alle Ewigkeit in seiner unveränderlichen Entität bestehen zu lassen, somit also alle Vorstellungen, Strebungen, Wirkungen gleichsam nur in ausdehnungslose Punkte zu krystallisiren, ohne zu erwägen, daß die Individualität selbst ein, wenn auch mit unergründlicher Tiefe und einem stets geheimnißvollen Factor ausgestattetes Produkt einer unermeßlichen Welt von Kräften um sich und eines ebenso unermeßlichen Zeitverlaufs von Bewußtseinsformen und geistigem Streben ist, die beide es allein erklärlich machen, daß das Individuum heute so gestaltet ist und heute so denkt und will, wie es wirklich thut.

Man kann auch sagen: Spinoza stellt die Welt dar, als wenn es keine Individuen gäbe, Leibniz dagegen, als wenn es keine Universalien gäbe. Bei jenem bleibt es unerklärlich, wie aus dem allgemeinen Zusammenhang der Substanz das Einzelne sich ablösen und zu selbständiger Existenz gelangen konnte; Leibniz dagegen muß direkt an das Wunder oder die Intervention der Gottheit appelliren, um das Zusammenbestehen und Aufeinanderwirken der Monaden oder individuellen Existenzen erklären zu können. *) Es ist der alte Gegensatz von Heraklit und Demokrit.

---

*) Monadologie § 51. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une Monade sur l'autre qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle. Car puisqu'une Monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre. § 56. Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple

Der Gegensatz zwischen Materie und Geistigem ist bei Leibniz noch viel tiefer durchgeführt, als bei Descartes. Denn bei diesem ist der Körper, dessen Wesen mit der Ausdehnung identificirt wird, nebst der Bewegung Gegenstand der rein mechanischen Auffassung. Leibniz dagegen erkennt, daß wenn auch alle Bewegung an der Materie erscheint und uns deshalb als etwas rein Mechanisches, Passives vorkommt, doch in der Bewegung selbst, insofern sie auf ihren wahren Quell, also den fons mechanismi zurückgeführt wird, etwas Actives gegeben ist, dessen wahres Verständniß in uns, also in unserem Bewußtsein, nicht außer uns gesucht werden darf. Darum unterscheidet er die materia prima (deren wahrer Gegensatz die Form ist) als etwas rein Passives von der materia secunda, die bereits gestaltet ist. Materia est quod consistit in antitypia seu quod penetranti resistit; atque ideo nuda materia mere passiva est. *) Der Körper dagegen hat außer der Materie schon eine vis activa; es liegt in seinem Wesen eben außer der Materie noch eine Entelechie, eine Seele oder etwas der Seele Analoges. Jede Monade hat ihren organischen Körper, die Beseelung hat unendlich viele Grade und geht so tief herab, daß wir sie nicht mehr verstehen, gerade wie wir die unendlich kleinen Bewegungen nicht mehr bemerken. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux. **) Alles geschieht in der Geisterwelt, als wenn es keine Körper gäbe und alles geschieht in der Körperwelt, als wenn es keine Seelen gäbe.

Hierin liegt eine tiefe Ahnung der Wahrheit, daß auch in

---

a des rapports qui expriment toutes les autres et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers.

*) Epistola ad Bierling. p. 678, Erdmann.

**) Monadologie § 79.

den geringsten, elementarsten Erscheinungen und Veränderungen der Materie ein geistiges Princip enthalten ist, das wir als solches natürlich niemals wahrnehmen können, da es niemals sinnlich anschaulich werden kann, zu dem wir aber den Schlüssel in unserem eigenen Inneren haben, wo es als Bewußtsein und Wille angetroffen wird.

Die Stufenfolge der Wesen läßt sich auf diese Weise nach dem Grade der stets höheren Beseelung, d. h. des stets helleren und vollkommeneren Bewußtseins recht wohl verstehen. Deutlich spricht sich darüber Leibniz aus in der Epistola ad Wagnerum (Erdmann p. 466): „Die Modificationen der Antitypie (Undurchdringlichkeit) sind nur Ortswechsel; die Modificationen der Ausdehnung sind nur Veränderungen der Größe und Gestalt; in allem diesem erscheint die Materie als etwas rein Passives. Aber in der Bewegung selbst muß ein inneres Princip liegen, das etwas ganz anderes als blos bewegte Materie ist.“ Schopenhauer nennt dies Wille und schreibt demselben gar kein Bewußtsein zu, Leibniz nennt es nach Aristoteles die Entelechie und findet darin etwas der menschlichen Seele Analoges, also irgend einen Grad von Bewußtsein, das ja in unendlichen Graden verdunkelt gedacht werden kann, und das er daher mit dem allgemeinsten Namen Perception bezeichnet. „Ich antworte drittens, daß dies active Princip, diese erste Entelechie in Wahrheit auch ein unzerstörbares Lebensprincip ist und mit der Fähigkeit der Perception begabt. Das ist es auch, was ich bei den Thieren für deren Seele halte. Indem ich also überall der Materie beigemischte active Principien annehme, lege ich in dieselbe überall zerstreute Lebensprincipien, die zugleich percipiren, oder auch Monaden und, so zu sagen, metaphysische Atome, die untheilbar und unzerstörbar sind.“ Was nun die Seele betrifft, so kann diese in weiterem und in engerem Sinne genommen werden. In ersterem ist sie das Nämliche, was das Leben ist, nämlich ein Princip innerer Thätigkeit, das in einer einfachen Sache oder Monade existirt, und welchem die äußere Thätigkeit entspricht. Dieser Parallelismus des Aeußeren und

Inneren oder die Repräsentation des Aeußeren im Inneren, des Zusammengesetzten in dem Einfachen, der Menge in der Einheit macht in Wirklichkeit die Perception aus; diese gehört also keineswegs blos den Thieren an, sondern allen anderen percipirenden Wesen. Im engeren Sinne ist die Seele eine edlere Art des Lebens, ein Empfindungsleben, wo nicht blos die nackte Fähigkeit der Perception, sondern auch der Empfindung vorhanden ist, mit welcher stets Aufmerken und Erinnern verbunden ist. Die dritte und höchste Gattung von Seele ist der menschliche Geist, die anima rationalis, deren Wesen in dem Vermögen des Schließens aus allgemeinen Wahrheiten besteht. Ut ergo mens est anima rationalis, ita anima est vita sensitiva et vita est principium perceptivum. Es gibt auch eine perceptio insensibilium, ich könnte z. B. nicht grün empfinden, wenn ich nicht gleichzeitig gelb und blau percipirte, aus denen jene Farbe gemischt ist. Eine Seele oder ein Thier ist vor seiner Geburt und nach seinem Tode nur durch den Zusammenhang mit den Dingen und nach Graden der Vollkommenheit, nicht aber seinem Wesen nach von dem jetzt lebenden verschieden; die Materie oder äußere Bekleidung wechselt beständig, sie ist eine naturae machina, immer im Flusse, der Organismus ist wie das Schiff des Theseus an dem jeder Theil erneuert worden; so wird stets aus den Monaden die organische Form wiederhergestellt. Die Genien haben viel vollkommnere Körper, können ohne die letzteren nicht sein, sind aber vielleicht im Stande, ihre Körper zu wechseln.*) Alles in der Natur ist analogisch und leicht kann man aus dem Gröberen das Feinere erkennen, da sich beide auf die nämliche Weise verhalten. Nur Gott ist wahre Substanz und frei von Materie, da er nur actus purus ist, nicht wie die Materie mit der Fähigkeit des Erleidens begabt. Alle geschaffenen Substanzen sind mit Materie bekleidet, d. h. haben die Eigenschaft der Antitypie,

---

*) Das thut der Mensch schon in gewissem Sinne durch den Gebrauch der Werkzeuge und Geräthe, sowie durch die Bekleidung.

durch welche auf natürliche Weise bewirkt wird, daß eine außerhalb der anderen, keine von der anderen durchdrungen wird." Ganz in derselben Weise spricht er sich in der Commentatio de anima brutorum (Erdmann p. 463) aus: „Niemand wird glauben, daß in einer künstlichen Maschine, einer Mühle oder einer Uhr ein Princip der Perception ist. Mag die organische Maschine noch so fein sein, wir können sie ja nach Belieben vergrößert denken, so daß wir in ihren Theilen, wie in einer Mühle herumgehen könnten, wir würden da überall nur Theile, nirgends aber Perception antreffen. Daraus folgt mit Gewißheit, daß aus dem bloßen Mechanismus oder der materia nuda nicht im geringsten die Perception, ebensowenig aber auch Thätigkeit und Bewegung hergeleitet werden kann. Daher muß angenommen werden etwas außer der Materie, welches sowohl das Princip der Perception oder der inneren Thätigkeit, als der Bewegung oder äußeren Thätigkeit erklärt. Dieses Princip nennen wir substantiell, vis primitiva, Entelechie, mit einem Worte Seele; dies Active, in Verbindung mit dem Passiven, macht erst die substantia completa aus."

Diese Stellen werden genügen, um einen Ueberblick über die Leibniz'sche Grund-Theorie zu gewinnen. Man bewundert dabei die Anstrengung des Gedankens, mit der das natürlich Eine gewaltsam auseinandergerissen und dem Geiste zugemuthet wird, es fortwährend auseinander zu halten, in der Bewegung einerseits das Flüchtige, Vergängliche, rein Passive der Materie zu sehen, derselben aber zugleich eine Art von Bewußtsein zuzugesellen, das dieser Bewegung entspricht, mit ihr aber nicht das Mindeste gemein hat und das Alles nur dadurch möglich geworden, daß Gott, der vollkommene Uhrmacher die beiden Systeme oder Uhren so vortrefflich bereitet hat, daß sie sich in alle Ewigkeit entsprechen! Und dabei soll noch die menschliche Freiheit zugleich existiren, während doch der regelmäßige Gang der einen (mechanischen) Seite der Welt allein hinreichend ist, um alle Freiheit oder Abweichung von dem vorgeschriebenen Verlauf unmöglich zu machen! Sehr scharf äußert sich Schopen-

hauer *), der überhaupt Leibniz niemals gerecht wird: „Die monstrose Absurdität seiner Annahme wurde schon durch einige seiner Zeitgenossen, namentlich Bayle, mittelst Darlegung der daraus fließenden Consequenzen, ins hellste Licht gesetzt.“ Aber er fügt in besonnener Würdigung hinzu: „Jedoch beweist gerade die Absurdität der Annahme, zu der ein denkender Kopf, durch das vorliegende Problem, getrieben wurde, die Größe, die Schwierigkeit, die Perplexität desselben und wie wenig man es durch bloßes Wegleugnen, wie in unseren Tagen gewagt worden ist, beseitigen und so den Knoten zerhauen kann.“

Die Voraussetzungen, die Leibniz zu seinem System veranlaßten, sind theils irrige, in unseren heutigen Vorstellungen schon berichtigte, theils unleugbare Wahrheiten, die noch auf Anerkennung warten. Zu den ersteren rechne ich:

1) Die durch Locke und Newton geltend gemachte Ansicht, die mit der Cartesianischen großentheils übereinstimmte, daß die Materie etwas rein Passives sei, das durch Gott seinen Anstoß erhalten habe und nun mit der empfangenen Bewegungsgröße seelenlos weiter wirbele, also ausnahmsloser Mechanismus nach mathematischen Gesetzen zu erklären.

2) Daß der Geist nothwendig einfach, also unmöglich eine innere Eigenschaft der ausgedehnten Materie sein könne. Daher wurde er zum Ding an sich, zur Substanz erhoben, wodurch denn wieder der alte Dualismus hervortreten mußte.

3) Daß, weil die Individualität das Wesen der Dinge ausmache, diese nun auch das Absolute sein müsse und die charakterisirten Individuen — gerade wie die Platonischen Ideen, aber in unendlicher Zahl — durch alle Ewigkeit genau als solche forteristiren müßten. Es ist wahr, daß dabei nur dem Menschen die Continuität des individuellen Bewußtseins zugestanden wurde sowohl wegen seiner höheren Würde, wodurch er in die communio der mit Gott verkehrenden Geister eintrat, als um das religiöse Dogma der Belohnung und Bestrafung zu retten.

*) Parerga I, S. 8.

Die Wahrheiten sind:

1) Die allgemeine Beseelung der Welt, die Einsicht, daß bei allem, was sich da regt und bewegt, ein inneres actives Princip mitwirkt oder vielmehr einzig wirkt.

2) Das Hervorheben des Individuellen, von dem wir innerlich fühlen und durch die ganze Natur belehrt werden, daß es das wahre Wesen aller Dinge, ihre Besonderheiten ausmacht, die sie mit der ganzen ihnen zu Gebote stehenden Macht nicht nur zu erhalten, sondern stets zu erhöhen und zu erweitern bemüht sind. Dadurch wurden zwei Irrthümer beseitigt,

a) der des Spinoza, dessen una substantia alle Besonderheiten verschlang und unerklärlich machte, und dessen Pantheismus, wie Schopenhauer richtig bemerkt, schon durch das unsägliche Leid und die tiefe Ruchlosigkeit der Wesen dieser Welt widerlegt wird.

b) der Irrthum, daß das Allgemeine, die Factoren des Denkens jemals im Stande seien, das Individuelle zu decken oder auszusprechen. Dieser Irrthum grassirte bis auf unsere Zeit in den Naturwissenschaften in der Annahme, daß die sogenannten Naturkräfte wahre Wesenheiten, Dinge an sich wären, bis endlich Robert Mayer das erlösende Wort aussprach: Kräfte sind Concreta. Gerade so sagte Leibniz: On a raison de réfuter les Cartésiens, quand ils disent que l'âme n'est autre chose que la pensée; comme aussi quand ils disent que la matière n'est autre chose que l'étendue. Car l'âme est un sujet ou Concrétum qui pense et la matière est un sujet étendu ou doué d'étendue. L'Ecole a raison de distinguer les Concrets et les Abstraits, lorsqu'il s'agit d'exactitude. *)

3) Durch die bis in die unendlich kleinsten Theile der Materie sich erstreckende, allgemeine, individuelle Beseelung, also

*) Lettre à Remond de Montmort, p. 736. Erdmann.

durch die perceptions infiniment petites wird allein das Räthsel der sinnlichen Wahrnehmung, wie auch des inneren, kunstvollen Baus der Organismen gelöst, diesem Gegenstande eine klare, anschauliche Deutung gegeben. Die in unseren Tagen im schwülstigsten Orakelton und mit einem bombastischen Wust von leeren Phrasen vorgetragene „Philosophie des Unbewußten" hat ein Körnchen von Wahrheit, das von Leibniz längst gefunden und in seinen Consequenzen und Verzweigungen klar entfaltet worden ist. In unserem Körper sind unzählige jener unendlich kleinen Perceptionen, die nicht in die Klarheit des denkenden, und auf die Thätigkeit der Hauptorgane der Sinnlichkeit vorwiegend aufmerkenden Princips in uns (der Centralmonade des vernünftigen Menschengeistes) gelangen, darum also im Dunkel eines scheinbaren Unbewußtseins verbleiben. Mit vollem Rechte erklärt Leibniz damit nicht nur die vegetativen Functionen des Körpers, sondern auch die sogenannten mechanischen oder instinctiven, d. h. durch Gewöhnung geläufig gewordenen äußeren Handlungen des Menschen. Man muß in der That mit Blindheit geschlagen sein, wenn man in dem Gehen, Tanzen, Schreiben, Klavierspielen und ähnlichen Fertigkeiten nicht ein perceptives Element zugesteht, das ganz außerhalb der Controle der sinnlichen Aufmerksamkeit des Centralbewußtseins liegt, ja sogar in seiner (scheinbar) mechanischen Sicherheit durch die letztere nur gestört wird. Diese Idee muß als eine der wichtigsten Erklärungsprincipien der Darwin'schen Entwickelungslehre zu Grunde gelegt werden, hat aber, soviel ich sehe, bis jetzt noch wenig Beachtung gefunden. *)

4) Mit diesem Gedanken steht in natürlichem Zusammenhange die Idee von den allmählichen Uebergängen, die überall in der Natur vorhanden sind, und der schroffen und bestimmten Gränzlinien, wie sie der Mensch zu seiner Orientirung zwischen den einzelnen Arten und Gattungen zieht, spotten. Natura non

---

*) Ich habe sie nach dieser Seite entwickelt in: „Die Welt als Entwickelung des Geistes" in dem Kapitel: Das Unbewußte.

facit saltus und non datur vacuum formarum, das sind Fundamental- und Lieblings-Gedanken Leibnizens. Alle Veränderungen vollziehen sich an dem unendlich Kleinen und eine überall organisirte Natur liefert überall das Material zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit von lebenden Wesen, die Stufenleiter gilt ebensowohl von der Geister- wie von der Körperwelt. Es ist ein großer Unterschied zwischen der thierischen Empfindung und der Reflexion des menschlichen Denkens. Il est raisonnable aussi qu'il y ait des substances capables de perception au-dessous de nous, comme il y en a au-dessus, et que notre âme bien loin d'être la dernière de toutes, se trouve dans un milieu dont on puisse descendre et monter; autrement ce serait un défaut d'ordre. *) „Wenigstens glaube ich, daß zwischen den Körpern und Geistern diese Analogie stattfindet, daß sowie in der Körperwelt kein Vacuum ist, so auch unter den vernünftigen Geschöpfen die größte Mannigfaltigkeit sei. Von uns bis zu dem niedrigsten Geschöpfe gibt es eine Stufenleiter, auf der wir mit ganz kleinen Schritten und in ununterbrochener Reihe der Wesen, die in jeglichem Abstand außerordentlich wenig von einander unterschieden sind, herabsteigen können.... Bis wir zu den niedrigsten und möglichst wenig organisirten Theilen der Natur herabgelangen, werden wir überall eine Stufenleiter von Arten finden, die ganz enge mit einander verbunden und in ganz unmerklicher Weise von einander verschieden sind." **) Interessant ist namentlich eine Stelle aus einem Briefe Leibnizens an seinen Freund Herrmann, in der er die später erfolgte Entdeckung der Pflanzenthiere und Polypen voraussagt: „Ich würde mich über das Vorhandensein solcher Pflanzenthiere so wenig wundern, daß ich vielmehr überzeugt bin, es muß in der Schöpfung solche Wesen geben; die Naturkunde wird sie vielleicht mit der Zeit noch entdecken, wenn sie die unendliche Menge lebender Wesen, die wegen ihrer Kleinheit, bei der gemeinen Art

*) Sur le principe de vie, p. 431, Erdmann.

**) Nouveaux essais sur l'entendement humain III, 6, § 12.

zu beobachten, übersehen werden, und die sich in den Eingeweiden der Erde und den Tiefen des Wassers verborgen halten, genau untersuchen wird. Wir fangen das Beobachten erst seit gestern an. Wie könnten wir also das aus vernünftigen Gründen leugnen, was wir nur noch keine Gelegenheit zu sehen hatten?" Sehr treffend ist auch eine Bemerkung, die sich auf die in der scholastischen Philosophie so viel besprochene Frage der essentiae reales bezieht, die im Grunde die große Frage nach den Arten und Species in sich schließt und bekanntlich im Mittelalter die Philosophie in die zwei Lager der Realisten und Nominalisten trennte: „Wenn man", sagt Leibniz, „die essentiae reales nur für substantielle Muster oder Typen hielte, die ein Körper und weiter nichts, ein Thier und sonst nichts Specielleres, ein Pferd ohne individuellen Charakter wären *), so könnte man sie mit Recht für Chimären ausgeben. Und ich glaube daß Niemand, selbst die größten Realisten nicht, behauptet haben, daß es so viele sich auf das Generelle beschränkende Substanzen gäbe, als es Genera gibt. Aber daraus folgt noch lange nicht, daß die essentiae reales bloße Zeichen wären; ich habe schon öfter hervorgehoben, daß es Möglichkeiten der Aehnlichkeit sind.... Man kann sich die Natur nicht liberal genug vorstellen, sie ist es weit über alle menschlichen Begriffe und alle nur erdenklichen Möglichkeiten sind auf dem großen Theater ihrer Darstellungen realisirt. Es gab ehemals zwei Axiome in der Philosophie: das der Realisten machte die Natur zu einer Verschwenderin, das der Nominalisten zu einer Kargenden. Jene behaupteten, sie verstatte kein Vacuum, die anderen, sie thue nichts vergeblich. Beide Grundsätze sind gut und wahr, wenn man sie nur richtig versteht. In ihren Wirkungen ist die Natur verschwenderisch und in ihren Ursachen und Mitteln ist sie ungemein karg und sparsam." **)

---

*) d. h. den Universalien oder platonischen Ideen als solchen Realität zuschriebe, wie die Realisten thaten.

**) Nouveaux essais III, 6, § 32. (p. 320, Erdmann.)

Man fragt sich hier unwillkürlich, was denn Leibniz abgehalten habe, die Darwin'sche Entwickelungs-Theorie auszusprechen, da ja doch das Bild, das er von dem Walten und Wirken der Natur entwirft in vollständiger Uebereinstimmung steht mit der modernen Descendenz-Theorie, ja man kann sagen, noch ein gut Theil tiefer gründet, indem es nicht bei den nach unserer heutigen Kurzsichtigkeit allein für lebend gehaltenen Wesen und deren Urformen (den Zellen oder Moneren) abbricht, sondern von dem allein richtigen Grundgedanken ausgeht, daß die ganze Natur lebend und organisirt ist. Auf diese Frage kann man nur antworten, weil er befangen war 1) in dem religiösen Dogma, daß die Welt und alle ihre Wesen geschaffen seien, 2) in dem aus diesem und der Ueberzeugung der Unvereinbarkeit von Geist und Materie hergeleiteten Dogma der prästabilirten Harmonie.

Nach dieser gedrängten allgemeinen Darstellung der Leibniz'schen Philosophie wollen wir nun näher auf seine bedeutenden Anregungen in den einzelnen Gebieten eingehen und zwar zunächst auf seine großen Leistungen in der

I. Erkenntniß-Theorie.

1) Hier ist zunächst seines Gegensatzes zu dem Locke'schen: Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, zu welchem Leibniz den bedeutsamen Zusatz machte: nisi intellectus ipse zu gedenken. Soll damit gesagt sein, daß Leibniz sich wieder zu den von Locke mit so gewaltiger Anstrengung bekämpften und aus der Philosophie verwiesenen angeborenen Ideen bekannte? Es könnte leicht so scheinen, wenn man folgendes Résumé, das Leibniz in einem Briefe an Bierling über seine Kritik der Locke'schen Ansichten in den Nouveaux Essais gibt, nur obenhin ins Auge faßt: „In der Hauptsache entfernt sich Locke weit vom Richtigen, und er hat die Natur des Geistes und der Wahrheit nicht erkannt. Hätte er den Unterschied zwischen den nothwendigen Wahrheiten und denjenigen, zu welchen wir bis zu einem gewissen Grade durch Induction gelangen,

richtig erwogen, so würde er eingesehen haben, daß die nothwendigen Wahrheiten nur aus den dem Geiste eingepflanzten Principien, den sogenannten angeborenen Ideen, bewiesen werden können, weil die Sinne zwar lehren, was geschieht, aber nicht, was nothwendig geschieht. Er hat auch nicht beachtet, daß die Begriffe des Seienden, der Substanz, der Identität, des Wahren und Guten deswegen unserem Geiste angeboren sind, weil er selbst sich angeboren ist, in sich selbst dies Alles begreift und umfaßt."

In Wirklichkeit aber nähert sich Leibniz mit festen und sicheren Schritten den Kant'schen Lehren von den apriorischen Elementen der Erkenntniß, indem er zeigt, daß niemals der bloße Empirismus etwas derartiges wie nothwendige und allgemeine Wahrheiten geben könne, dazu vielmehr ein Bestandtheil aus unserem eigenen Inneren erfordert wird: „Die Sinne, so nothwendig sie auch für alle unsere actuellen Kenntnisse sind, können uns nie etwas anderes, als Beispiele, d. h. particulare oder individuelle Wahrheiten geben. Noch so zahlreiche Einzelfälle sind niemals im Stande, eine universelle Wahrheit zu begründen. Daraus folgt, daß die nothwendigen Wahrheiten, wie man sie in der reinen Mathematik und insbesondere in Arithmetik und Geometrie findet, Principien haben müssen, deren Beweis nicht von Beispielen abhängt, also auch nicht von dem Zeugnisse der Sinne, obgleich ohne die Sinne man niemals auf den Einfall gekommen wäre, sie zu denken. Das hat schon Euklid eingesehen und darum hat er aus Vernunftgründen bewiesen, was durch die Erfahrung doch schon deutlich genug erkannt wurde. Ebenso gibt es solche Wahrheiten, die nicht von Außen stammen können, in der Logik und Metaphysik. Freilich stehen solche Wahrheiten nicht expressis verbis, wie die edicta praetoris im Inneren auf einer Tafel geschrieben, so daß man sie blos abzulesen hätte; sondern sie müssen mit großer Mühe und Anstrengung erforscht werden, wozu Möglichkeit und Gelegenheit erst durch die Sinne gegeben werden. Der Erfolg der Erfahrungen ist nur eine Bestätigung der Rich-

tigkeit der Vernunft=Principien, er dient etwa wie die Probe in arithmetischen Rechnungen." *)

„Man darf sich ja nicht dadurch irre machen lassen, daß particulare Erfahrungs=Urtheile, wie z. B. daß süß nicht sauer, grün nicht roth ist, naturgemäß früher und direkter in der Seele gebildet werden, als jene allgemeinen, ursprünglich einfachen Principien, die allen Urtheilen zu Grunde liegen, zum Bewußtsein kommen. Wenn unser Denken auch von zusammengesetzten und gröberen Ideen ausgeht, so hindert das nicht, daß die Ordnung der Natur von dem Einfachsten ihren Anfang nimmt; ebenso liegt der Grund aller particularen Wahrheiten in jenen allgemeinen, von denen sie nur Exempel sind. Und wenn man erforschen will, was in uns virtuell und vor aller Erfahrung vorhanden ist, so hat man das Recht, von dem Einfachsten auszugehen. Denn jene allgemeinen Principien liegen in unserem Denken, sie sind Seele und Verbindung des letzteren. Sie sind für das Denken ebenso nothwendig, wie Muskeln und Sehnen für unser Gehen, obgleich wir von dem Vorhandensein derselben nichts zu wissen brauchen. Der Geist stützt sich in jedem Augenblicke auf dieselben, aber es ist schwer für ihn, sie herauszuwickeln, sie klar und gesondert darzustellen, weil dies eine den wenigsten Menschen eigene, angestrengte Prüfung und Selbsterforschung verlangt. Haben nicht die Chinesen gerade wie wir artikulirte Töne als Sprache? Und doch sind sie nicht zur Darstellung der einfachen Laute, zum Alphabet gelangt, sondern haben eine ganz andere Schreibweise, als wir. So besitzt man sehr Vieles, ohne es zu wissen." ..... „Man muß jene angeborenen geistigen Principien ja nicht mit den instinctiven Erkenntnissen verwechseln, diese letzteren sind verworren und sinnlich, jene gehören zu dem, was man lumière naturelle nennt und sind das Wesen aller klaren Erkenntniß: oft ist die Betrachtung der Natur der Dinge nichts anderes als die Erkenntniß unseres eigenen Geistes und jener angeborenen Ideen,

*) Nouveaux essais. Avant-propos, p. 195, Erdmann.

die man nicht in der Außenwelt suchen darf." *) „Wenn Jemand wahre und gewisse Erkenntnisse verlangt, deren Principien uns angeboren sind, so nenne ich die Lehrsätze der Arithmetik und Geometrie, und nur diese sind nothwendige Wahrheiten." ..... „Man könnte einwenden, wenn es angeborene Wahrheiten gebe, müsse es auch angeborene Gedanken geben. Dieser Schluß ist aber ganz falsch: car les pensées sont des actions, et les connaissances ou les vérités, en tant qu'elles sont en nous, quand même on n'y pense point, sont des habitudes ou des dispositions; et nous savons bien des choses auxquelles nous ne pensons guère." **) „Man kann in gewissem Sinne sagen, daß die ganze Arithmetik und Geometrie uns angeboren seien, denn man kann alle ihre Wahrheiten entwickeln ohne irgend einen Hinblick auf die Erfahrung, wie Plato in einem Dialog zeigt, in dem Sokrates ein Kind durch bloßes Fragen und ohne ihm etwas mitzutheilen zu der Entdeckung der schwierigsten Wahrheiten führt. Man könnte also diese Wissenschaften sich aneignen in seinem Kabinet, mit geschlossenen Augen und ohne etwas zu berühren, obgleich es ebenso gewiß ist, daß man diese Ideen unmöglich entwickeln könnte, wenn man nie etwas gesehen oder berührt hätte" ***)..... „Was die ewigen Wahrheiten angeht, so ist wohl zu beachten, daß sie im Grunde alle hypothetisch sind und stets nur sagen: Wenn das Eine ist, so ist (mit Nothwendigkeit) das Andere auch."

Diese Stellen genügen, um zu zeigen, daß Leibniz mit der Behauptung der Wahrheiten, die der Geist nicht von Außen, sondern de son propre fonds herleitet, mit dem Hinweis auf eine Erkenntnißquelle, die der Sinnlichkeit wohl als eines Reizes bedürftig, aber von ihr wesentlich getrennt, niemals auf die Bestätigung der Erfahrung wartet, sondern ihre Behauptungen als apodiktisch, als nothwendig aufstellt, mit der Gewißheit, daß

*) Nouveaux essais, p. 211, Erdmann.
**) Loc. cit. p. 212.
***) Loc. cit. p. 208.

der menschlichen Vernunft etwas ursprünglich eigen sein muß, was sich durch Erfahrung, durch fortgesetzte Einwirkung der durch die Sinne hereinstrahlenden Außenwelt immer mehr stärkt und vervollkommnet und zugleich seiner selbst immer klarer bewußt wird, den großen Entdeckungen Kants von dem apriorischen Besitze der menschlichen Vernunft, welcher alle Erfahrung erst möglich macht, vorgearbeitet hat. Wie Kant die Mathematik als mächtigste Bundesgenossin und glänzendste Bestätigung seiner Lehre anführte und ihr ihre richtige Stellung in dem großen Zusammenhang menschlicher Erkenntnisse anwies, so zeigte zuerst Leibniz, was alle großen Denker vor ihm von Pythagoras bis Aristoteles, und von Descartes bis Locke, nur geahnt hatten, daß der besondere Charakter der mathematischen Erkenntnisse der Schlüssel sein müsse, um zu den letzten und tiefsten Bestimmungen der menschlichen Vernunft, zu ihrem wahren Wesen und zu ihren Gränzen hinabzudringen.

2) Als oberste logische Principien stellte Leibniz den Satz der Identität, des Widerspruchs und des zureichenden Grundes auf.

„Bei allen Demonstrationen bediene ich mich zweier Principien, deren eines: daß Alles falsch ist, was einen Widerspruch enthält; das zweite: daß jede Wahrheit — sofern sie nicht unmittelbar oder identisch ist — stets einen zureichenden Grund haben muß, d. h. der Begriff des Prädicats muß in dem Begriffe des Subjects ausdrücklich oder implicite enthalten sein, und dies gilt ebensowohl von Demonstrationen, die auf Aeußeres, wie von denen, die auf Inneres gehen, ebensowohl von zufälligen (contingentes) wie von nothwendigen Wahrheiten.“ *)

„Der Unterschied zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten ist ungefähr der nämliche, wie zwischen meßbaren

---

*) Darnach wäre alles Denken ein Analysiren zusammengesetzter Begriffe, das da sein Ziel erreicht, wo es an den einfachen Begriffen angelangt. Ausgenommen sind identische Wahrheiten, s. die folgende Anmerkung, S. 269.

und unmeßbaren Größen: wie man bei commensurablen Zahlen eine Auflösung in das gewöhnliche Maß erzielen kann, so findet bei den nothwendigen Wahrheiten eine Demonstration oder Zurückführung auf identische Wahrheiten statt. Bei irrationalen Rechnungen dagegen geht die Auflösung ins Unendliche, sie nähert sich immer mehr dem gewöhnlichen Maße und es entsteht eine Reihe, aber eine unendliche: in derselben Weise bedürfen die zufälligen Wahrheiten eines progressus in infinitum, einer Infinitesimal-Analyse, die Gott allein vollenden kann. Daher sie nur von ihm a priori und mit Gewißheit erkannt werden. Denn stets kann der Grund des Folgenden nur in dem Vorhergehenden gefunden werden, dieses letztere folgt wieder aus einem Früheren und so entsteht eine unendliche Reihe. Aber dieser progressus in infinitum selbst ist für sich ein Grund, da man ihn außerhalb der Reihe in Gott, dem Urheber aller Dinge, gleich von Anfang annehmen muß, von welchem das Frühere ebensowohl wie das Spätere, und zwar in viel höherem Grade, als untereinander, abhängt. Alle Wahrheiten also, die nicht vollständiger Analyse fähig sind, aus ihren eigenen Gründen nicht erwiesen werden können, sondern ihren letzten Grund und ihre Gewißheit nur aus dem göttlichen Geiste schöpfen, haben nicht den Charakter der Nothwendigkeit. Diese alle nenne ich actuale Wahrheiten (veritates facti). Und dies ist die Wurzel der Zufälligkeit, die wie ich glaube bis jetzt noch von Niemanden nachgewiesen worden ist." *)

In dieser Darstellung sehen wir den menschlichen Geist zum erstenmale an Ufern bisher ganz unbekannter und unentdeckter Wahrheiten landen; wir sehen ihn der Denk-Principien, der inneren logischen Form und ihres Verhältnisses zu den Erkenntnissen sich bewußt werden. Die neuen hier ausgesprochenen Wahrheiten sind folgende:

a) Alle Erkenntniß der Wirklichkeit hat eine empirisch-zu-

*) De scientia universali, p. 83, Erdmann.

fällige Seite (contingentia), die niemals auf Nothwendigkeit zurückgeführt werden kann.

b) Alle Gewißheit beruht im letzten Grunde auf dem Satze der Identität; d. h. das Denken gibt sich erst zufrieden, wenn es am Schlusse seiner Operationen ein identisches Urtheil, ein Gleichstellen des vorher Verschiedenen vollziehen kann. *) A = A.

c) Alle Ausschließung und Verschiedenheit beruht dagegen auf dem Satze des Widerspruchs; was A ist, kann nicht zugleich non A sein. Dieser Satz liegt nach Leibniz den nothwendigen oder mathematischen Wahrheiten zu Grunde.

d) Zwischen diesem einerseits nach Einheit und Nothwendigkeit strebenden, andererseits an Mannigfaltiges und Verschiedenes anknüpfenden Denken führt als einzige Verbindung der Satz vom zureichenden Grunde (raison suffisante), der klarste und gewissſeste Besitz des menschlichen Geistes. „Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante pour qu'une chose existe, un événement arrive, qu'une vérité ait lieu. Est-ce un principe qui a besoin de preuves?" **)

Wir sehen hier immer mehr die Erkenntniß tagen, daß was man bisher draußen in der Welt gesucht hatte als Einheit und Vielheit, als Ursache und Wirkung, in Wahrheit den Denkoperationen zu Grunde liege und aus der Natur des denkenden Geistes, seinen Uranlagen anatomisch herausgeschält werden müsse. Immer mehr strebt die philosophische Forschung von dem Seienden, dem Objectiven sich zu entfernen und den festen Ankergrund, das Cartesianische Cogito, d. h. das Vernunftdenken zum Ausgangspunkt zu nehmen, es wird ihr immer klarer, daß sie nicht Ontologie sondern Dianoiologie sein muß. Dies werde ich sogleich an dem Princip des zureichenden Grundes nachweisen,

---

*) Die unmittelbare Erfahrung (unserer Existenz, Empfindung) und die apriorischen Wahrheiten beruhen auf dem Satz der Identität, jene, weil Subject und Object dasselbe sind, diese weil Subject und Prädicat unmittelbar übereinstimmen. Beide Arten bedürfen darum keines Beweises. Nouveaux essais IV, 9, § 2.

**) Lettres entre Leibniz et Clarke, p. 778, Erdmann.

aber auch die Sätze der Identität und des Widerspruchs zeigen deutlich diesen Fortschritt, wenn man sie mit ihren früheren Doppelgängern, den noch von Descartes aufgestellten áeternae veritates:

> **Ex nihilo nihil fit.**
> **Impossibile est idem esse et non esse.**

vergleicht. Diese prädiciren das Sein, während Identität und Widerspruch auf die Vernunft und ihre Elemente, die Begriffe gehen. Ja selbst in dem Begriffe der Substanz oder der Gottheit als der letzten und ersten Ursache alles Seienden können wir bei den drei großen Denkern — obschon sie alle drei das Nämliche, den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes wiederholen — sehr schön und deutlich jenen Fortschritt von dem objectiven Sein zu dem Quell des Denkens wahrnehmen. Dies wird der Leser klar empfinden durch Vergleichung folgender drei Sätze:

Descartes: Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. (Ursache des Seins).

Spinoza: Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur hoc est, id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat. (Der Begriff des Seins).

Leibniz: Il faut chercher la raison de l'existence du monde qui est l'assemblage entier des choses contingentes et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle. (Der Grund des Seins).

Descartes hält fest an der causa, bei Spinoza sondern sich causa und ratio, werden aber verwechselt, erst Leibniz dringt zu dem Begriffe der ratio oder des Vernunftgrundes vor.

Noch ist Leibniz weit entfernt von der Tiefe der Kant'schen Untersuchungen; noch erscheint ihm das analytische Verfahren als das dem menschlichen Denken allein zukommende, noch erkennt er nicht, daß bei jedem, auch dem allergewöhnlichsten Ur-

theil Synthese und apriorische Gewißheit mitbetheiligt sind: aber der von ihm eingeschlagene Weg führt mit Sicherheit nach der Richtung, wo die tiefsten Geheimnisse des Denkens geborgen sind. Die Unterscheidung zwischen nothwendiger und empirischer Erkenntniß ist angebahnt; es wird zum erstenmale dem Geiste gegeben, was des Geistes ist und davon ausgesondert was der Welt oder der Wirklichkeit angehört.

Die wichtigste und folgenschwerste Unterscheidung aber ist die in dem Princip des zureichenden Grundes enthaltene Sonderung zwischen Vernunft-Grund (raison) und Real-Ursache (causa). Wir sahen oben bei Spinoza, zu welchen Verwirrungen und Trugschlüssen die Verwechselung dieser beiden Principien führte und nothwendig führen mußte. Das Princip der Causalität, auf dem alle früheren Systeme blind und voraussetzungslos aufbauen, da es ja auch in der That der einzige Besitz der menschlichen Vernunft ist, und das überall versagte, wo es auf die letzten Probleme Anwendung finden sollte, so daß also hier die causa sui, die causa prima, Deus sive natura aushelfen mußten, tritt zum erstenmale in die philosophische Betrachtung, wird selbst Gegenstand der Untersuchung. Letztere wurde allerdings erst durch den scharfsinnigen Hume angestellt, der dann durch seinen Zweifel an der Zuverlässigkeit des Causalgesetzes der Erwecker Kants geworden ist. Aber schon die Proclamirung des Satzes vom Grunde als des Urbesitzes der Vernunft war ein nicht genug zu rühmender Fortschritt auf dem Wege des philosophischen Denkens, dessen Ziel seit Descartes ist, sich immer mehr von der Außenwelt zu befreien, und seine Quellen in sich selber aufzusuchen, wo sie allein gefunden werden können, da stets das Unmittelbare, d. h. das Geistige, gewisser sein muß als das mittelbar Gegebene, die Materie oder Außenwelt.

Nun ist die Täuschung der Vernunft, überall das Objective als das Gewisseste und Fürsichbestehende anzusehen, auch bei diesem, ihrem wahrsten und eigensten Besitze in der Weise wirksam, daß ihr das Ursachenverhältniß als ein in der Außen-

welt gegebener und sich vollziehender Vorgang sich darstellt, so daß sie schließlich von dem Wahn beherrscht werden kann, der der Grundirrthum alles Empirismus, also auch des Locke'schen ist, sie erlerne dasselbe erst durch die häufige Wiederholung aufeinanderfolgender Geschehnisse. Wohl kann sie der Einsicht sich nicht verschließen, daß sie selber, die Vernunft, stark mitbetheiligt ist in der Verbindung und Verknüpfung der Causalglieder, da es ja ihre wichtigste Aufgabe ist, die Schritte des Menschen, sein praktisches Thun zu erleuchten durch sichere Schlüsse auf die Zukunft, die allein durch Festhalten und Zusammenschließen der vergangenen Causalreihen möglich werden. Darum ist denn auch ihr eigener Name ratio, ragione, raison zugleich mitbezeichnend für den einzelnen Fall ihrer Thätigkeit, also für das Causalverhältniß, das sie auf eine vorliegende Thatsache oder Entschließung anwendet. Allein zu der wichtigen Unterscheidung zwischen Ursache und Grund, causa und ratio gelangt sie erst sehr spät, vielmehr ist sie immerdar geneigt, die beiden, wie wir gesehen haben, mit einander zu verwechseln.

Wir brauchen nur die aus dem Alterthum stammende und das ganze Mittelalter hindurch festgehaltene Eintheilung des Ursachenbegriffs etwas näher ins Auge zu fassen, um uns sofort zu überzeugen, daß das Uebergewicht des Objectiven es unmöglich machte, die Causalität unter dem wichtigen Gesichtspunkte des Vernunft- oder Erkenntnißgrundes (causa oder principium cognoscendi) aufzufassen. Jene Eintheilung in causae efficientes oder wirkende Ursachen und causae finales oder Zweckursachen (zu denen noch die causae materiales und formales hinzukommen) läßt nämlich den Mutterboden der Vernunft ganz unberücksichtigt und supponirt in naiver Unbefangenheit 1) daß die Dinge auf die Dinge verursachend wirken, 2) daß der Mensch nach seiner Absicht die Dinge verändere. In letzterem Falle, dem der causae finales, ist zwar der Vernunft ein gewisser Antheil eingeräumt, ja die Scholastik dringt sogar bis zu der Einsicht vor: causa finalis non movet secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum, aber von der

causa oder den causae cognoscendi ist niemals und nirgends die Rede. Dieser unendlich wichtige Gesichtspunkt wurde erst möglich nach Descartes, indem von dem denkenden Subject ausgegangen und somit die Aufgabe gestellt wird, den Grund und Boden der Vorstellungen, Behauptungen und Erkenntnisse dieses Subjects aufzusuchen, der nothwendig in ihm selbst, nicht außer ihm liegen muß. Die Prüfung der Vernunft als einer eigenthümlichen Gabe, der nothwendigen Voraussetzung aller Erkenntniß, führt zur genaueren Betrachtung ihrer Operationen und dabei muß dann das überall stillschweigend Angenommene — der Satz vom Grunde — endlich auch in das Gesichtsfeld treten.

Das Leibniz'sche Princip der raison suffisante verlegt also zum erstenmale, obzwar noch ungeschieden, das Causalitätsprincip in den Bereich des erkennenden Subjects oder der Vernunft. Es heißt also nicht mehr wie früher: Alles in der Welt muß seine Ursache haben; sondern: „Vermöge des Princips des zureichenden Grundes wird keine Thatsache als **wahr** oder wirklich existirend, kein Urtheil als richtig zugegeben, ohne daß ein zureichender Grund vorhanden ist, warum es so und nicht anders sei." *) „Leibniz proclamirt diesen Satz an vielen Stellen seiner Werke sehr pomphaft", sagt Schopenhauer **), „thut gar wichtig damit und stellt sich als ob er ihn erst erfunden hätte; jedoch weiß er von demselben nichts weiter zu sagen, als nur immer, daß Alles und Jedes einen zureichenden Grund haben müsse, was die Welt denn doch auch vor ihm gewußt haben wird." Dieser Spott trifft nicht, es handelt sich hier nicht um Erfindung eines Vernunft-Princips, sondern um die Entdeckung seiner wahren Stelle und seiner Wichtigkeit. Daß der Mensch denkt und sich seiner bewußt ist, wußte man wohl auch vor Descartes, daß Alles in Zeit und Raum vorgestellt wird, auch vor Kant: so hat man sich auch des Princips des zureichenden Grundes bei allem Denken von jeher bedient, wie man sich

*) Monadologie, § 32.

**) Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, S. 16.

seiner Knochen und Muskeln beim Gehen bediente; aber daß es ein Vernunftprincip und zwar das vornehmste und wichtigste von allen ist, indem die Erkenntniß, daß z. B. eine Kugel die andere fortstößt, erst aus ihm abgeleitet wird, das wußte man nicht vor Leibniz und dieses in das rechte Licht gestellt zu haben, ist sein großes Verdienst.

„Die Causalität ist in uns“, das ist etwa der Kern des Leibniz'schen Gedankens. „Die Causalität ist nur in uns und hat kein Recht auf die Außenwelt übertragen zu werden“, wird Hume sagen. „Die Causalität ist in uns und hat nur insofern einen Werth und Bedeutung, als sie auf Erfahrung und Wirklichkeit angewandt wird“, wird Kant entscheiden.

3) Es gibt nach Leibniz drei Arten von Erkenntnissen 1) intuitive, welche die apriorischen oder ursprünglichen Wahrheiten zum Gegenstande haben, 2) demonstrative, die an dem Faden des Princips vom Grunde durch Schließen erreicht werden,*) 3) sinnliche, die von ihm als eine confuse oder verworrene Art von Erkenntniß bezeichnet werden. Für diese letztere Ketzerei wird Leibniz von Schopenhauer wieder arg hergenommen: „Alle abstracte Erkenntniß“, sagt dieser, „stammt aus der anschaulichen und ihr ganzer Werth und Bedeutung liegt immer nur in ihrer Beziehung auf die anschauliche Erkenntniß. Daher auch legt der natürliche Mensch immer viel mehr Werth auf das unmittelbar und anschaulich Erkannte, als auf die abstracten Begriffe, das blos Gedachte: er zieht die empirische Erkenntniß der logischen vor. Umgekehrt aber sind die gesinnt, welche mehr in Worten als Thaten leben, mehr in Papier und Bücher als in die wirkliche Welt gesehen haben und die in ihrer größten Ausartung zu Pedanten und Buchstabenmenschen werden. Daraus allein ist es begreiflich, wie Leibniz nebst Wolf und

*) La Raison consistant dans l'enchaînement des vérités a droit de lier encore celles que l'expérience lui a fournies pour en tirer des conclusions mixtes: mais la Raison pure et nue, distinguée de l'expérience, n'a à faire qu'à des vérités indépendantes des sens. Discours de la conformité de la foi avec la raison, p. 79, Erdmann.

allen ihren Nachfolgern so weit sich verirren konnten, nach dem Vorgange des Duns Scotus die anschauliche Erkenntniß für eine nur verworrene abstracte zu erklären. Zur Ehre Spinozas muß ich erwähnen, daß sein richtigerer Sinn umgekehrt alle Gemeinbegriffe für entstanden aus der Verwirrung des anschaulich Erkannten erklärt hat (Eth. II, prop. 40. Schol. I)." *) Auch dieser Tadel ist ungerecht und die angeführte Stelle des Spinoza bezieht sich nur auf die erste und ursprüngliche Art der Entstehung der Gemeinbegriffe, wie deutlich aus dem gleich darauf folgenden Scholion II zu ersehen ist, wo es in Uebereinstimmung mit Leibniz heißt: Ex his omnibus clare apparet nos multa percipere et notiones universales formare primo ex singularibus nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis. Wo Leibniz die sinnliche Erkenntniß als eine verworrene bezeichnet, da stellt er sie überall in Gegensatz zu der, welche auch Spinoza in dem letztgenannten Scholion die scientia intuitiva genannt hat, „quod cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum." Genau ebenso verhalten sich bei Leibniz die sinnlichen Wahrnehmungen zu dem wahren Wesen der Dinge, die sie erregen: „Die sinnlichen Ideen hängen von den einzelnen Formen und Bewegungen ab und drücken sie genau aus, obgleich wir in diesem ungeheuren Detail, in der Verwirrung der unendlichen Menge und Kleinheit mechanischer Actionen nicht im Stande sind das Einzelne zu erfassen. Wenn wir aber wirklich die ganze innere Constitution der Körper durchschauten (also ihre qualitates primarias nach Locke), so hätten wir eine deutliche Erkenntniß von den Eigenschaften der Körper, die auf ihre intelligiblen Gründe zurückgeführt wären, wenn wir auch niemals im Stande wären, sie wirklich mit unseren Sinnen wahrzunehmen. Ein schnell sich drehendes Rad mit langen Zähnen stellt uns an seiner Peripherie eine Art von Transparent dar:

*) Schopenhauer; Welt als Wille und Vorstellung I, S. 101.

dies ist die verworrene sinnliche Erkenntniß, während die intellectuale Anschauung, der klare Begriff von der Sache sehr wohl die Zähne unterscheidet." *)

Der Tadel Schopenhauers hat allerdings insofern eine Berechtigung, als Leibniz Vernunft- und Sinneserkenntniß nicht ausdrücklich unterschied, sondern beide für gleichartig, die letztere nur für eine unvollkommenere Art der ersteren ansah. Eine große Wahrheit begann trotz alledem in dem Geiste Leibnizens schon zu dämmern, daß nämlich unsere Sinneswahrnehmungen objectiv betrachtet nichts anderes sind, als ein unbewußtes Zählen. Dieser Gedanke, der eigentlich eine natürliche Consequenz sowohl der Atomen- und Monadenlehre, wie auch der Locke'schen qualitates primariae ist, scheint Leibniz, wie auch sehr natürlich, zuerst aus Betrachtungen über das Wesen der Musik, das ja nur in zeitlichem Rhythmus, also in harmonischen Successionen besteht, sich erschlossen zu haben. Er bezeichnet das Hören der Musik als ein „exercitium arithmeticum nescientis se numerare animi" und sagt: „Die Musik ergötzt uns, obgleich ihre Schönheit nur in Regelmäßigkeit der Zahlen besteht und in einem Zählen (dessen wir nicht bewußt werden) von Vibrationen tönender Körper, die in regelmäßigen Intervallen folgen. Das Vergnügen des Gesichts an Proportionen ist von gleicher Natur, und auch das der übrigen Sinne wird auf etwas Aehnliches herauskommen, obschon wir es hier nicht so deutlich erklären können." **) Wenn sonach das Vergnügen, das wir durch die Sinne empfangen, das Angenehme und Schöne nur auf unbewußtem Zählen regelmäßiger Rhythmen beruht, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß alle Sinnes-Empfindung überhaupt nichts anderes sein kann, als ein solches unbewußtes Zählen, eine Ansicht, die mit der oben entwickelten von den unendlich kleinen und darum nicht wahrgenommenen mechanischen Bewegungen sowie auch mit der von den percep-

*) Nouveaux essais, p. 358, Erdmann.

**) Principes de la nature et de la grâce, p. 718, Erdmann.

tions infiniment petites vollkommen übereinstimmt. „Denn in Perceptionen besteht die Natur des Geistes und wie wir den Körper im Ganzen wahrnehmen, keineswegs aber die unendlich kleinen Theile, aus denen er besteht, so gelangen auch die unendlich kleinen Perceptionen, die durch die letzteren verursacht werden, nicht zur Klarheit des Bewußtseins.“ *) „Wenn wir Farben oder Gerüche percipiren, ist es nur eine Perception unendlich kleiner Gestalten und Bewegungen, so daß unser Geist dieselben unmöglich distinct wahrnehmen kann und daher auch nicht bemerkt, daß seine Perception aus unendlich kleinen Perceptionen zusammengesetzt ist, gerade wie wir bei einer Mischung von gelbem und blauem Pulver die einzelnen Körperchen nicht sehen, sondern das Ganze uns grün erscheint und wir deshalb ein neues Wesen (ens) zu sehen glauben.“ **) Bekanntlich hat die moderne Naturforschung die Behauptung Leibniz' in Bezug auf die Farben glänzend bestätigt, indem sie dieselben durch zeitlich verschiedene Vibrationen erklärt hat, für die beiden tieferen Sinne — Geschmack und Geruch — bleibt der empirische Beweis noch zu liefern, er wird ganz sicher erbracht werden, wenn einmal die Zeit gekommen sein wird.

Sehr große Bedeutung hat die von Leibniz zuerst zum mindesten geahnte und angedeutete Theorie der Sinneswahrnehmungen als unbewußten Zählens in metaphysischer Hinsicht. Denn es knüpfen sich daran naturgemäß letzte und entscheidende Fragen. Wenn die Sinneswahrnehmung das ursprüngliche Material aller weiteren Erkenntniß ist, ist denn nun auch jenes Zählen das Letzte, wozu wir zu gelangen vermögen? Ist also analytischer Empirismus, der die Einheiten in ihrer verschwindenden Kleinheit doch mit Bewußtsein erfaßt, das einzige und letzte Ziel des forschenden Menschengeistes? So wird Hume urtheilen.

Kant dagegen wird gerade hier unendlich tiefer eindringen

*) Epistola ad Bierling, p. 678, Erdmann.

**) Meditat. de cognit. verit. et ideis, p. 81, Erdmann.

und zeigen, daß schon in dieser Grund- und Urform aller Erkenntniß — dem Zählen oder zeitlichen Wahrnehmen — Synthese und die apriorische Form der Zeit vorausgesetzt und allein dadurch Erfahrung möglich gemacht wird; womit aber zugleich auch die letzte Gränze, das ne plus ultra aller Vernunft- und Erfahrungs-Erkenntniß festgestellt wird.

II. Physik.

1) Der Begriff der Kraft. Es ist unbestreitbar eines der größten und wichtigsten Verdienste Leibnizens, diesen Begriff geklärt und als Fundamentalbegriff aller Naturbetrachtung vorangestellt zu haben. Wenn der Naturforscher heute bei allen seinen Experimenten und Conclusionen stets von diesem Begriffe ausgeht und wieder darauf zurückgeht, wenn er in allen wechselnden Erscheinungen und dem buntfarbigen Zauberspiel der Außenwelt immerdar nur die Eine Naturkraft zu erfassen und in die Fesseln des Gedankens und Gesetzes zu legen bemüht ist, so leitet diese Betrachtungsweise ihren Ursprung von Leibniz her. Er hat die dynamische Naturbetrachtung begründet, die seitdem die herrschende geblieben ist.

Wie wir sahen, verlegte Descartes das Wesen der Materie in die bloße Ausdehnung, wodurch sie denn mit dem Raume förmlich zusammenfiel und die seltsamsten Widersprüche sich ergaben. Locke, diese Widersprüche einsehend, stellte den Begriff der Solidität als erste Eigenschaft der Materie auf, an dem nun alle übrigen primären Eigenschaften hafteten. Leibniz dagegen stellte den einzig richtigen Begriff des Wirkens voran, indem er sagte: nur durch Wirken kann sich das Seiende geltend machen und seine Existenz offenbaren: quod non agit, non existit.

„Es gibt nichts rein Passives — id quod passivum est nunquam solum reperitur aut per se subsistit —; nicht einmal Bewegung aufzunehmen und in sich zu behalten, wäre dasselbe im Stande.“ *) Wir nehmen allerdings nur die Bewegung

*) Epistola ad Hoffmannum, p. 161, Erdmann.

wahr, insofern geschieht Alles nur nach mechanischen Gesetzen, aber die Ursache der Bewegung, der fons mechanismi, d. h. die active Kraft muß überall vorausgesetzt werden und ist nicht mechanisch, sondern metaphysisch zu erklären." *) „Die schönen Methoden der Mathematiker, die Natur mechanisch zu erklären, entzückten mich, aber ich verachtete mit Recht die Methode derer, die alles durch Formen und Facultäten erklären, aus denen gar nichts zu lernen ist. Aber sobald ich die Principien der Mechanik selbst erforschen wollte, erkannte ich alsbald, daß zur Erfassung der durch Erfahrung von der Natur dargebotenen Gesetze die bloße ausgedehnte Masse nicht genügte, sondern daß man den Begriff der Kraft anwenden müsse, der sehr verständlich ist, obgleich er in das metaphysische Gebiet gehört." **) „Die wichtigsten bisher unbekannten oder wenig verstandenen Wahrheiten schließen sich an den Begriff der Substanz, deren wahre Natur nur dadurch begriffen wird, daß man von dem Begriffe der Kraft ausgeht, was ich in einer besonderen Schrift über die Wissenschaft der Dynamik darzustellen beabsichtige. Denn es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen der activen Kraft und der sogenannten potentia activa oder facultas der Scholastik, da letztere nichts anderes ist als eine Möglichkeit des Handelns, wenn ein äußerer Einfluß hinzukommt. Aber die vis activa ist eine Entelechie, die zwischen der bloßen facultas agendi und dem actus selbst die Mitte einhält, und keiner weiteren Anregung zum Wirken bedarf, als daß die Hindernisse weggeräumt werden. So der am gespannten Strick hangende Stein, so der gespannte Bogen. Der letzte Grund aller Bewegung ist die in allen Körpern ursprünglich liegende Kraft, welche durch den Conflict oder das Zusammentreffen der Körper auf mannigfaltige Weise begränzt und beschränkt wird. Diese

*) Mea semper fuit sententia omnia in corporibus fieri mechanice, etsi non semper distincte explicare possimus singulos mechanismos: ipsa vero principia mechanismi generalia ex altiore fonte profluere. Loc. cit. 161.

**) Système nouveau de la nature. p. 124, Erdmann.

Kraft nun liegt in allen Substanzen und es entsteht aus ihr immer eine gewisse Action; keine Körpersubstanz hört jemals auf zu wirken: das haben die nicht genugsam eingesehen, die ihr Wesen nur in die Ausdehnung oder auch in die Undurchdringlichkeit verlegt und sich eingebildet haben, es könne ein Körper wirklich einmal gänzlich ruhen. Also kann eine geschaffene Substanz von einer anderen niemals die vis agendi erhalten, sondern nur Gränzen und Bestimmungen ihres Wirkens.“ *)

Durch Leibniz wurde also der Begriff der Materie erst durchsichtig und für den Naturforscher brauchbar, indem zur Bestimmung ihrer Haupteigenschaft das dem Menschen Bekannteste und Vertrauteste, das zugleich das Maß für alles Uebrige ist, seine eigene Körperkraft, herbeigezogen und ihr assimilirt wurde. Dieser Schritt mußte zu Leibnizens Zeit eine ähnliche Tageshelle verbreiten, wie in unserer Zeit die aus der Einsicht, daß alle Kraft nur durch ihre Wirkung gemessen werden könne, hervorgegangene Bestimmung der Naturkräfte durch die geleistete Arbeit.

Es ist interessant, und zum Verständnisse der Entwickelung des wichtigsten Begriffs der Naturwissenschaft von hohem Werthe, Aeußerungen des Descartes und des Leibniz über Natur und Wesen der Materie hier zusammenzustellen; man wird deutlich erkennen, wie die Begriffe stets in einer Wandlung sind und nirgends bestimmt festgehalten werden können, daß Descartes in seinen Worten schon leibnizisch redet, und daß Leibniz den Zwang der Cartesianischen Definition noch immer mit fortträgt:

Descartes: Qui autem dicunt, actionem omnem ab agente auferri posse, recte dicunt, si per actionem motum solum intelligant, non autem si omnem vim sub nomine actionis velint comprehendere, ut longitudo, latitudo, profunditas et vis recipiendi omnes figuras et motus a materia sive quantitate tolli non possunt. (Epistolae I, 86).

Leibniz: Principium activum non tribuitur a me ma-

*) De primae philosophiae emendatione, p. 122, Erdmann.

teriae nudae sive primae, quae mere passiva est, et in sola antitypia et extensione consistit. (Epistolae ad Wagnerum, p. 466 Erdmann).

Hier, wo man das Ineinanderfließen der Begriffe Kraft und Ausdehnung wahrnimmt, wo Descartes von der Kraft der Ausdehnung redet, Leibniz dagegen den Widerstand, die Antitypie etwas rein Passives nennt, kann man sehen, wie schwer klare Begriffe zur Geburt gelangen, wie stets und überall das Neue schon in dem Alten eingeschlossen war und sich nur in langsamem Wachsthum daraus entwickelt, aber auch immer von dem Früheren, Unvollkommeneren noch ein gutes Theil mit in die neue Anschauung herübergenommen wird. Denn selbst Leibniz, dem sich zuerst die Ueberzeugung aufdrängte, daß das Wesen des Körpers einzig und allein in der Kraft gesucht werden könne, behielt noch einen Rest der früheren Anschauung bei, er trennte immer noch in Gedanken den überkommenen Begriff der Materie als das Subject, den Träger der Kraft, als das woran die Kraft erscheint, und so verlieh er einem Gedankending — der materia nuda oder prima — Realität oder doch Phänomenalität. Und so kam es, daß er ihr gewisse Eigenschaften beilegen mußte, die er aus den herrschenden Ansichten schöpfte; mit anderen Worten seine klare Einsicht wurde getrübt, und das was selbst nur aus dem Wesen der Kraft hergeleitet werden kann, als Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Widerstand erschien ihm immer noch als ein ursprünglicher Besitz der Materie, die an und für sich etwas rein Passives sein sollte. Daher die widerspruchsvollen Ausdrücke und Behauptungen wie: „Die Materie ist das was dem Eindringen widersteht, deshalb ist die erste Materie rein passiv", *) die vis inertiae, welche als vis passiva resistendi et impenetrabilitatem et aliquid amplius involvens **) definirt wird und Aehnliches. Genau in derselben Weise hat man noch bis in unsere Tage von todten Kräften

*) Epistolae ad Bierling, p. 678, Erdmann.
**) De ipsa natura, p. 157, Erdmann.

geredet, bis Robert Mayer auf den Unsinn, der in dieser Wortverbindung liegt, aufmerksam machte.

Immerhin bleibt die große und wichtige Thatsache, daß der Begriff der Kraft, dessen sich die heutige Physik so erfolgreich und ausschließlich bedient, da er allein die beiden Eigenschaften des Wandelbaren (Uebertragbaren) und Dauernden widerspruchslos vereinigt, in dem Geiste des großen Leibniz zuerst gereift ist.

2) Die Erhaltung der Kraft. Indem so der Begriff der Kraft vorangestellt wurde, indem alle sich an der Materie offenbarende Veränderung aus demselben hergeleitet und als phaenomenon bene fundatum dargestellt wurde, näherte sich das große Gesetz der Unzerstörbarkeit der Materie, die uralte Ueberzeugung und überall instinctiv angenommene Voraussetzung von etwas Dauerndem, das in allem Wechsel und Wandel immer sich gleich bleibt, jenes Gesetz, das wir zuerst in der materialistischen Lehre des Demokrit und Epikur formulirt sahen (Ex nihilo nihil fit und Nihil fit ad nihilum), mit gewaltigen Schritten jenem klaren und bestimmten Ausdrucke, den es erst in unseren Tagen anzunehmen begonnen hat, wo der unklare und trübe Rest des Begriffs der Materie immer mehr von dem Begriffe der Kraft oder richtiger der Bewegung aufgesogen wird.

Schon die oben (S. 279) angeführte Definition, wornach die Kraft selbst von dem Begriffe des Körpers unzertrennlich ist, die Bewegung also keineswegs überall als eine mitgetheilte zu betrachten ist, die (scheinbare) Ruhe demnach vielmehr als eine Hemmung oder Beschränkung der dem Körper innewohnenden Kraft, die nur auf die Wegräumung dieser Hindernisse wartet, um sich lebendig zu manifestiren, aufzufassen ist, mußte jenem Ausdrucke bedeutend näher führen.

Leibniz erkannte sehr wohl, daß jenes Gesetz ein apriorisches sein müsse; daß es unmöglich aus der Erfahrung stammen könne, eine Einsicht, die den meisten heutigen Naturforschern noch nicht aufgegangen zu sein scheint, die stets mit solchen Redensarten um sich werfen, die Naturwissenschaft habe das Gesetz der Er-

haltung der Kraft **bewiesen**! Als könnte etwas durch Erfahrung bewiesen werden, was überall vorausgesetzt werden muß, damit auch nur die allergeringste Erfahrung gemacht werden könne! Der allgemeine Naturmechanismus ist die feste, unentbehrliche Basis aller Naturwissenschaft — und was ist Mechanismus anders als **Uebertragung** der Kräfte? Sehr treffend sagt Leibniz: „Spinoza (ich scheue mich nicht ihn anzuführen, wenn er gute Dinge sagt) macht in einem Briefe an Oldenburg eine ähnliche Bemerkung über ein Werk des Herrn Boyle, welcher sich, die Wahrheit zu sagen, etwas zu sehr aufhält, um aus einer Menge schöner Versuche keinen anderen Schluß zu ziehen, als den welchen er zum **Grundsatz** machen durfte, nämlich daß Alles in der Natur mechanisch zugehe, ein Grundsatz, den man durch **bloße Vernunft** und **nie durch Versuche** zur Gewißheit erheben kann, so sehr man ihre Anzahl auch vermehren mag." *)

Ich kann hier die Streitfrage über das Kräftemaß, die an die Namen Descartes und Leibniz geknüpft so lange die Gelehrten in zwei Lager theilte und zu deren Erledigung auch Kant in einer Jugendschrift **) Beiträge lieferte, nur kurz erwähnen. Descartes sagte, das Maß der Kraft ist die Bewegungsquantität, mv Masse mit der Geschwindigkeit multiplicirt; Leibniz sagte, die Kräfte verhalten sich wie die Quadrate der Geschwindigkeiten mv^2. Descartes sagte also: die Bewegung oder das Bewegungsquantum bleibt im Universum immer sich selbst gleich, Leibniz dagegen: nicht die Quantität der Bewegung, sondern die der lebendigen Kräfte erhält sich im Weltall.

Descartes nahm eben die **mitgetheilte** Bewegung als Einheit des Maßes an und dies stimmt mit seiner Grundanschauung, wornach die Materie etwas für sich Bestehendes (Ausgedehntes) ist, dem von Gott durch einen **äußeren** Anstoß die bestimmte Bewegung mitgetheilt ist ***): Leibniz dagegen ver-

*) Nouveaux essais IV, 12.

**) Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1747.

***) Epistol. II, 25. Primo statuo esse in tota materia creata certam quantitatem motus quae neque augeatur neque minuatur

legte die Bewegungsursache in die Körper selbst, deren wesentliche Eigenschaft eben die force motrice ist.*) Darum nahm er die allgemeinste, auch überall in der Naturwissenschaft zu Grunde gelegte Erscheinung der Kraft — die Schwere und den freien Fall — zum einheitlichen Maßstab an: „Nach meiner Schätzung verhalten sich die Kräfte, wie die Höhen, von denen die schweren Körper herabfallen müssen, um diese Geschwindigkeiten zu erlangen. Da sich nun aber im Weltall immer die Kraft erhält, um auf die gleiche Höhe emporzusteigen oder irgend eine andere Wirkung auszuüben, so folgt daraus, daß sich immer die gleiche lebendige Kraft im Weltall erhält.“ **)

Ich will hier nur bemerken, daß die neuere Naturforschung das Leibniz'sche Kräftemaß, also $\frac{mv^2}{2}$ dem Princip der Erhaltung der Kraft zu Grunde gelegt hat, indem sie dasselbe folgendermaßen formulirte: „Die Summe der lebendigen Kräfte und der Spannkräfte bleibt im Weltall stets dieselbe.“ Leibniz hat dieses Princip an mehreren Stellen seiner Schriften mehr oder minder deutlich ausgesprochen: „Der Begriff der Kraft ist sehr verschieden von dem der Bewegung, welche letztere mehr relativ ist. Man muß die Kraft nach der Quantität ihrer Wirkung messen. Es gibt eine absolute, eine richtende, eine respective Kraft. Alle erhalten sich im Universum oder in jeder Maschine, die nicht mit anderen communicirt, die beiden letzteren bilden zusammen die erstere, absolute. Aber es erhält sich keineswegs dieselbe Quantität Bewegung, denn sonst wäre das Mobile perpetuum gefunden und die Wirkung wäre größer, als ihre Ursache.“ ***)

---

unquam; atque ita quum corpus unum movet aliud, tantundem motus sui ipsius decedere, quantum in aliud transfert. Die Bewegung ist für Descartes keine reale Eigenschaft, sondern nur ein Modus.

*) Je ne connais point ces masses vaines, inutiles et dans l'inaction dont on parle. Il y a de l'action partout, et je l'établis plus que la philosophie reçue, parceque je crois qu'il n'y a point de corps sans mouvement, ni de substance sans effort. Eclaircissement du nouveau système, p. 132, Erdmann.

**) Lettre à Mr. Bayle, p. 193, Erdmann.

***) Lettre à Mr. Arnauld, p. 108, Erdmann.

„Descartes hat geglaubt, daß sich die gleiche Quantität Bewegung in den Körpern erhalte. Man hat gezeigt, daß er sich hierin geirrt hat; aber ich habe bewiesen, daß es immerhin wahr ist, daß sich die nämliche bewegende Kraft erhält, die er mit der Quantität der Bewegung verwechselt hatte." *)

Sehr interessant ist insbesondere in dieser Hinsicht eine Stelle in Leibnizens Briefwechsel mit Clarke, weil man daraus entnehmen kann, 1) wie schwer die Geburt jenes Gedankens der Erhaltung der Kraft gewesen ist, da selbst in einem so trefflichen Kopfe wie Clarke war, das gewöhnliche Vorurtheil von dem Erlöschen der Kraft eine unbedingte Herrschaft ausübte, und 2) wie dem erleuchteten Geiste Leibnizens die große Wahrheit der Umwandlung von Molecular- in Totalbewegung und umgekehrt, jene Wahrheit, die unter den großen Entdeckungen Rob. Mayers die erste Stelle einnimmt, wohl zum erstenmale von allen Sterblichen, sich enthüllt hatte.

Clarke also schreibt **):

„Ich habe gezeigt, daß die active Kraft beständig und auf eine natürliche Weise im Weltall abnimmt. Es ist augenscheinlich, daß dies kein Fehler ist, da es eine Folge der Unthätigkeit der Materie ist. Denn diese Unthätigkeit ist nicht allein die Ursache der Verminderung der Geschwindigkeit in dem Maße wie die Quantität der Materie zunimmt (was in der That keine Verminderung der Quantität der Bewegung ist), sondern sie ist auch die Ursache, warum feste Körper, die ganz hart und ohne Elasticität sind, wenn sie sich mit gleichen und entgegengesetzten Kräften begegnen, alle Bewegung und alle thätige Kraft verlieren — deshalb bedürfen sie einer anderen Ursache, um neue Bewegung zu erhalten." (D. h. einer Reparatur durch den großen Werkmeister).

Leibniz sagt dagegen: „Ich hatte behauptet, daß die lebendigen Kräfte sich im Weltall erhalten. Man macht mir den

*) Eclaircissement du nouveau système, p. 172, Erdmann.

**) Erdmann, p. 785.

Einwurf, daß zwei nicht elastische Körper, wenn sie sich in entgegengesetzter Richtung treffen, von ihrer Kraft verlieren. Ich antworte darauf: nein. Es ist wahr, daß die Ganzen dieselbe verlieren in Bezug auf ihre Totalbewegung, aber die Theilchen empfangen dieselbe, indem diese durch den Zusammenstoß innerlich bewegt werden. Das Verschwinden von Kräften ist also nur scheinbar. Die Kräfte werden nicht zerstört, sondern auf die Partikelchen vertheilt. Das ist das gleiche Verhältniß, wie wenn große Münze in kleine umgewechselt wird." *)

Die Anwendung dieses Gedankens auf die Wärme findet sich in den Nouveaux Essais **):

„Wir sehen die natürlichen Substanzen aufeinander wirken, können aber über ihre Wirkungsweisen nur Vermuthungen haben, die sich auf Analogie gründen. Also wenn wir wahrnehmen, daß das bloße starke Reiben zweier Körper aneinander Wärme und oftmals Feuer hervorbringt, so haben wir Ursache zu glauben, daß das was wir Wärme und Feuer nennen, in einer heftigen Bewegung der unendlich kleinen Theile der brennenden Materie besteht." ***)

---

*) Erdmann, p. 775.

**) IV, 16, § 12.

***) Ahnungen dieses Gedankens, der bestimmt war, eine vollständige Revolution in der Naturbetrachtung hervorzurufen, finden sich aber auch schon im Alterthum: die ganze Lehre des Herakleitos erscheint uns heute wie eine Vorahnung, eine divinatorische Anticipation der mechanischen Wärmetheorie. Offenbar herakleitische Gedanken sind es, die Platon in folgender sehr merkwürdigen Stelle des Theaitetos (Cap. 9, p. 153) wiedergibt:

„Sokrates: Denn Wärme und Feuer, das doch das Uebrige erzeugt und beherrscht, wird selber durch Schwingen und Reiben erzeugt. Beides sind Bewegungen. Oder sind das nicht die Entstehungsarten des Feuers?

Theaitetos: Allerdings.

Sokrates: Ferner gedeiht ja der Thiere Geschlecht in Folge eben derselben Thätigkeit?

Theaitetos: Wie anders?" — Und ganz besonders interessant ist es, daß Sokrates-Platon die homerische goldene Kette, an der alle Götter den Zeus nicht herabzuziehen vermöchten, als die Sonne deutet, durch deren Bewegung am Himmelsraum alles Leben im Himmel und auf der Erde erhalten wird, während mit ihrem Stillstand Alles vergehen würde.

Ich habe oben gezeigt, daß Descartes, von der Ausnahmslosigkeit und Unveränderlichkeit des mechanischen Princips in der Körperwelt durchdrungen, die große Wahrheit ausspricht, daß die Seele durchaus nicht im Stande ist, auch nur ein Atom von Bewegung zu erschaffen oder zu vernichten. Er suchte nun einen Weg, um der allgemeinen und festesten Gewißheit, daß wir vermöge und in Folge unseres Empfindens, Denkens und Wollens unsere Glieder zweckmäßig bewegen, eine Basis zu geben; er fand auch den richtigen Weg, der innerhalb des ausnahmslosen Mechanismus die Freiheit möglich macht, den Gedanken nämlich, daß vorhandene Kräfte, mit höherer Einsicht verbunden, im Stande sind, andere Kräfte sich unterthan zu machen, indem sie denselben die gewünschte und zweckmäßige Richtung geben. Dieses ist die einfachste Auflösung der berühmten Antinomie, die Kant selber als lösbar bezeichnete, wodurch nämlich inmitten der allgemeinen Naturnothwendigkeit dennoch Freiheit bestehen kann. Freilich paßte diese Auflösung durchaus nicht zu den Voraussetzungen Descartes', wornach es zwei Substanzen gibt, die beide durchaus nichts mit einander gemein haben. Sie paßte ebensowenig zu dem Monismus oder der una substantia des Spinoza, denn nur durch individuelle Wesen und Kräfte, die auf einander wirken, also für relative Kräfte ist dieselbe möglich, auf das All findet sie keine Anwendung. Wir sehen deshalb auch Spinoza consequent und seinen Voraussetzungen treu überall strenge Nothwendigkeit annehmen; Descartes dagegen sprach die seinem Bewußtsein sich aufnöthigende Wahrheit aus, obwohl er dabei seinen Principien untreu wurde; er half sich mit den spiritus animales, einem unendlich feinen Stoff, der (zwar immer noch mit göttlicher Hülfe) direkt von der Seele bewegt, d. h. mit der ihm eigenen Bewegung gerichtet wird und die Bewegungen unserer Glieder zufolge des Willens veranlaßt, d. h. wieder ihnen Richtung gibt.

Der durchdringende Blick Leibnizens durchschaute die Inconsequenz und es war ihm leicht, Descartes mit seinen eigenen

Waffen zu schlagen. Er sagt in einem Briefe an Bernouilli (1696): *)

„Es erhält sich im Weltall nicht nur die nämliche absolute Kraft, sondern auch dieselbe richtende Kraft (vis directiva) oder Quantität der Richtung (quantitas directionis ad easdem partes oder quantitas progressus), welche durch das einfache Product der Masse in die Geschwindigkeit und nicht quadratisch gemessen wird. Denn wenn zwei Körper in entgegengesetzter Richtung aufeinander treffen, so besagt das Cartesianische Gesetz von der Quantität der Bewegung nur, daß die beiden Stoßkräfte addirt werden müssen; dagegen gibt die Differenz der beiden Kräfte erst die Quantität des Voranschreitens oder der Richtung."

An einer anderen Stelle **) sagt er:

„Descartes wurde durch die Körperveränderungen, die in Folge der Modificationen der Seele eintreten, in Verlegenheit gebracht, da sie seinem Gesetze widersprachen. Er fiel also auf ein sehr geistreiches Expediens, indem er sagte, man müsse unterscheiden zwischen der Bewegung und der Richtung; die Seele vermöge an der bewegenden Kraft nichts zu ändern, aber sie könne die Richtung oder Determination der Lebensgeister ändern und dadurch entstünden unsere willkürlichen Bewegungen. Es ist wahr, daß er sich wohl hütete, zu zeigen, wie denn die Seele den Lauf des Körpers verändern könne, da dies ebenso unbegreiflich ist, als daß sie dem Körper Bewegung mittheile, wofern man nicht mit mir zur prästabilirten Harmonie seine Zuflucht nimmt; aber man muß wissen, daß es noch ein anderes wichtiges Naturgesetz gibt, das ich entdeckt habe und das Descartes nicht kannte, nämlich daß sich nicht nur die gleiche Quantität lebendiger Kraft erhält, sondern auch die gleiche Quantität der Richtung, gegen welche Seite der Welt man immer annimmt. D. h. wenn man eine gerade Linie zieht und solche und

*) Erdmann, p. 108.

**) Eclaircissement du nouveau système, p. 132, Erdmann.

so viele Körper als man will, annimmt, wird man finden, daß immer dieselbe Quantität Fortschritt auf allen Parallellinien zu dieser geraden Linie bleibt; wobei man das Fortschrittsquantum berechnet, indem man die in entgegengesetzter Richtung strebenden Körper abzieht von den in der Richtung der Linie sich bewegenden. *) Dieses Gesetz, das ebenso schön und allgemein ist, wie das andere darf auch niemals verletzt werden und dies geschieht nur in meinem System, das die Erhaltung der Kraft und der Richtung aufstellt."

Wenn man die ungeheuere Mannigfaltigkeit der Bewegungen, d. h. also das Spiel lebendiger Kräfte auf unserem kleinen Planeten überblickt, wenn man insbesondere sieht, wie einerseits Wind und Welle scheinbar in vollster Regellosigkeit und Zufälligkeit, andererseits die Thierwelt scheinbar in unbeschränktester Willkür Bewegungen hervorruft und sie nach allen Richtungen determinirt: so wundert man sich nicht mehr, den Menschengeist in jenen Irrthum verfallen zu sehen, dessen frappantestem Ausdrucke wir im Alterthum in der Lehre des Epikur begegnen, daß nämlich Bewegungsrichtungen ohne Grund, nach bloßer Willkür und demnach ohne streng mechanische Causalität möglich seien. Wäre dies denkbar, so könnte der Mensch auch fliegen ohne Flügel und der Vogel ohne widerstehendes Mittel, d. h. ohne Luft. Epikur läßt nämlich die Atome parallel und in gleicher Schnelligkeit (im absolut leeren Raume, hierin dem Demokrit überlegen, dessen Atome wegen der verschiedenen Schwere verschiedene Geschwindigkeit haben) fallen. Woher nun die Mannigfaltigkeit, die Wirbel, die Verbindungen und Trennungen? Hier hilft sich Epikur — wie der moderne Darwinismus mit seiner Zelle — mit einer scheinbar ganz unbedeutenden, geringfügigen

*) Diese Erhaltung der Richtung im Weltall fließt aus dem Satze: Actio par est reactioni, der für das Cartesianische Kräftemaß (mv) für jede beginnende Bewegung im Weltall gilt. Newton spricht diesen Satz folgendermaßen aus: Actioni contrariam semper et aequalem esse reactionem; sive corporum duorum actiones in se mutuo semper aequales esse et in partes contrarias dirigi. (Princ. phil. nat. math. Axiom. lex III.)

petitio principii. „Es sahen sich einmal in einer unbestimmbaren Zeit gewisse Atome veranlaßt, eine ganz unbedeutende Seitenbewegung anzunehmen!“ Lucrez *) weist sogar, ähnlich wie Descartes, auf die Willkürbewegungen der Menschen und Thiere hin. Daß dies alles nichts als Contrebande in dem streng geschlossenen System der physikalischen Wirkungen ist, durchschaute der klare Blick Leibnizens recht wohl.

„Alles geschieht in dem Körper bis in das kleinste Detail seiner Phänomene, als ob die schlechte Lehre des Epikur und Hobbes, welche die Seele als ein materielles Wesen annehmen, wahr wäre, d. h. als ob der Mensch nur Körper, nur Automat wäre. Auch haben sie die Ansicht des Descartes über die Thiere (daß sie nur Maschinen seien) auf die Menschen übertragen und gezeigt, daß dieser mit all seiner Vernunft nur ein Spiel von Bildern, Passivität und Bewegungen sei. Indem man sie hierin zu widerlegen suchte, hat man dem Irrthum nur einen Triumph bereitet, denn von dieser Seite sind sie unwiderleglich. Den Cartesianern ist es übel geglückt, beinahe so wie Epikur mit der Declination der Atome, worüber sich Cicero so sehr mokirt, als sie wollten, daß die Seele dem Körper keine Bewegung geben könne, dagegen aber die Richtung; es kann aber weder das Eine, noch das Andere angehen, und die Materialisten haben gar nicht nöthig hierauf zurückzukommen, denn es ist nichts außerhalb des Menschen im Stande, ihre Lehre zu widerlegen.“ **)

Aus allen diesen Schwierigkeiten und unentrinnbaren Widersprüchen zwischen dem unmittelbaren Bewußtsein und der apriorischen Gewißheit der mathematischen und physikalischen Axiome gab es für Leibniz nur ein Entrinnen, nämlich die Annahme seiner prästabilirten Harmonie, die eben dadurch für ihn zur unumstößlichen Gewißheit erhoben wurde. Und so glaubte er zum erstenmale von allen Lebenden den ewigen Gegensatz zwischen

*) De nat. rer. II, 251—293.

**) Répliques aux réflexions de Bayle. p. 185, Erdmann.

Materie und Geist gelöst zu haben. Daß auch er in seinem schaffenden Gotte seinem System eine dogmatische Basis gegeben, daß er den Elephanten auf der Schildkröte ruhen ließ, übersah er, sowie er auch wohl auf den bereits erwähnten Einwurf, den Clarke ihm in seinem letzten Briefe (1716 unmittelbar vor Leibniz' Tod) machte, keine Antwort hatte: „On dit qu'il n'est pas possible de concevoir comment une substance immatérielle agit sur la matière. Mais Dieu n'est-il pas une substance immatérielle et n'agit-il pas sur la matière?" *)

III. Metaphysik.

„Was die wahre Metaphysik betrifft", sagt Leibniz seinem Locke'schen Gegner, der sie für leeren Wortkram erklärt, der durch das Erfahrungswissen ersetzt werden müsse, „so stehen wir eigentlich erst am Anfange ihrer Gründung und finden schon viele in der Vernunft begründete und durch die Erfahrung bestätigte Wahrheiten, welche sich auf die Substanzen im Allgemeinen beziehen. Ich hoffe auch selber zu der allgemeinen Kenntniß der Seele und der Geister beigetragen zu haben. Eine solche Metaphysik verlangte auch Aristoteles, es ist die Wissenschaft, die bei ihm ζητουμένη, die Gesuchte heißt, die sich zu den theoretischen Wissenschaften verhalten muß, wie die Wissenschaft des Glücks zu den Künsten, deren sie bedarf, wie der Architekt zu den Bauleuten. Deshalb sagte Aristoteles, daß die anderen Wissenschaften von der Metaphysik, als der allgemeinsten, abhangen und von ihr die Principien, als erwiesen, erhalten müssen." **)

Leibniz erkannte also klar, was Metaphysik sein und leisten müsse; daß er nicht bis zu ihrem Quell vordrang, lag daran, daß auch er sie auf der entgegengesetzten Seite suchte; daß er nicht wie Kant von dem Subject, sondern wie Aristoteles und

---

*) p. 787, Erdmann.

**) Nouveaux essais, p. 372, Erdmann.

die Scholastik von dem Seienden, der Substanz ausging. Metaphysica agit tum de ente, tum de entis affectionibus; ut autem corporis naturalis affectiones non sunt corpora, ita entis affectiones non sunt entia. *) Die nahe Beziehung der mathematischen Wissenschaften zu der Metaphysik, da jene sich nur mit den allgemeinsten Verhältnissen beschäftigen, stellte er fest. Die Scholastik hatte behauptet, die Zahl sei nur eine Unterbrechung des Continuums und finde daher auf unkörperliche Substanzen keine Anwendung. Dem ist nicht so, sagt Leibniz, denn die Zahl ist gleichsam eine unkörperliche Figur, die aus der Vereinigung der verschiedensten Wesen entsteht: Gott, Engel, Mensch, Bewegung sind vier Dinge. Da also die Zahl etwas Allgemeinstes ist, so gehört sie gewiß zur Metaphysik. So können wir die Metaphysik die Lehre von allem dem nennen, was allen Arten von Wesen gemeinsam ist. **)

Das war so ziemlich der Standpunkt der Scholastik. Leibniz war, wie Descartes und Spinoza, der Meinung, daß alle Erkenntniß auf mathematische Weise bewiesen, also auf mathematische Gewißheit gebracht werden müsse. Er tadelt die welche mit dieser Methode Himmel und Erde ausmessen und sie auf die wichtigeren Erkenntnisse Gottes, der Seele, des Guten nicht anwenden. Sunt qui mathematicum vigorem extra ipsas scientias quas vulgo mathematicas appellamus, locum habere non putant. Sed illi ignorant, idem esse mathematice scribere quod in forma, ut logici vocant, ratiocinari. *) Doch scheint Leibniz darunter eine höhere Mathematik verstanden zu haben, zu welcher sich Arithmetik und Geometrie wie Theile zum Ganzen verhielten, eine Rechnungsart, die sich auf die Analyse der Ideen beziehen sollte, und von der er sich große Dinge versprach: J'ai insinué ailleurs qu'il y a un calcul plus important que ceux de l'Arithmétique et de la Géo-

*) De arte combinatoria, p. 8. Erdmann.

**) Loc. cit.

***) De vera methodo philosophiae et theologiae, p. 110, Erdm.

métrie et qui dépend de l'Analyse des Idées. Ce serait une Caractéristique universelle dont la formation me paraît une des plus importantes choses qu'on pourrait entreprendre. *)

Was nun die metaphysischen Begriffe angeht, so zählte Leibniz noch in der Epistola ad Thomasium (1669) vier Arten von Entia oder Wesen auf, nämlich Mens, Spatium, Materia und Motus. Der Raum ist ihm das mathematische Sein oder die bloße Extensio, während die Materie noch dazu die Eigenschaften des Widerstands, der Raumerfüllung, der Undurchdringlichkeit hat. **)

Zu weit größerer Tiefe der metaphysischen Einsicht ist er dagegen in seinen späteren Schriften eingedrungen. So sagt er in der Réplique aux réflexions de Mr. Bayle (1702) ***): „Ich erkenne an, daß Zeit, Raum, Bewegung und Continuität im

---

*) Répliques aux réflexions de Bayle, p. 191, Erdmann. Leibniz gedachte eine neue Kunst einzuführen, die alles auf genaue mathematische Bestimmungen und Bezeichnungen ad expressionem cogitationum per characteres (De scientia universali seu calculo philosophico p. 83, Erdm.) bringen sollte, womit allein dem Streite der Schulen und dem wüsten Geschrei der Secten ein Ende gemacht werden könnte. Alle Paralogismen würden sich so als bloße Rechnungsfehler erweisen und es werde aller Streit zwischen Philosophen damit beendet werden, daß man sich an den Tisch setze und sage: Calculemus. Es hat diese Kunst freilich, wie die Geometrie nur insofern eine Anwendung als sie von Gegebenem ausgeht, sie findet dieselbe aber auf alle Wissenschaften, auf Medicin, Jurisprudenz, Staatswissenschaft u. s. w. Er verspricht, daß mit Hülfe derselben, durch dies novum organon, der Bezirk des menschlichen Wissens ebenso erweitert werden solle, wie durch die Erfindung der Teleskope und Mikroskope der sinnliche Gesichtskreis. Es sollte also diese scientia universalis dasselbe leisten, was Geometrie und Mechanik für die Physik. Dieser große Plan einer Characteristica universalis, der mit dem Gedanken einer Universalsprache zusammenhing, war ein Lieblingsgedanke Leibnizens, ist aber gleichfalls nur Projekt geblieben. Wir können heute, da wir die Abhängigkeit des Denkens von der Sprache und die Unmöglichkeit, die menschlichen Begriffe durch bloßes Analysiren auf mathematische Bestimmtheit zurückzuführen, erkannt haben, die Unausführbarkeit desselben recht wohl einsehen. Der Versuch, den Bischof Wilkins (1668) machte, eine Universalsprache zu begründen scheiterte, wie alle ähnlichen, seitdem gemachten.

**) Epistola ad Thomasium, p. 53, Erdmann.

***) Erdmann, p. 189.

Allgemeinen, wie sie die Mathematiker annehmen, nur ideale Wesen sind, d. h. sie drücken Möglichkeiten aus, wie die Zahlen.. Hobbes hat sogar den Raum als phantasma existentis definirt. Aber, um genauer zu reden, so ist die Ausdehnung die Ordnung möglicher Coexistenzen, wie die Zeit die Ordnung der möglichen Veränderungen ist, in denen aber eine bestimmte Connexion ist, so daß diese Ordnungen nicht nur auf die wirklichen, sondern auch auf mögliche Dinge Bezug haben, die an jene Stelle treten können, gerade wie die Zahl sich ganz gleichgültig verhält zu der res numerata. Und obgleich sich in der Natur niemals ganz gleichförmige Veränderungen finden, wie die Mathematik sie auf Bewegung anwendet, noch auch ganz regelmäßige Figuren, wie sie die Geometrie gibt: so findet sich doch auch in der Natur nichts, woran das Gesetz der Continuität und alle anderen ganz exacten Regeln der Mathematik im mindesten verletzt würden. Ja alle Dinge können überhaupt nur durch diese Regeln verständlich werden.... Obgleich die mathematischen Betrachtungen nur ideal sind, so finden sie ihre Anwendung auf wirkliche Dinge, die niemals aus deren Regeln sich zu entfernen vermögen." Dieselbe Definition gibt er in den Nouveaux essais *) vom Raume: „Der Raum dem wir alle Activität absprechen, ist darum ebensowenig eine Substanz wie die Zeit. Er ist eine Beziehung, eine Ordnung nicht allein unter den existirenden Wesen, sondern auch unter den möglichen. Seine Wahrheit und Realität ist in Gott gegründet, wie alle ewigen Wahrheiten." Ebenso sagt er von der Zeit **), auf die Locke'sche Bemerkung daß die Succession der Ideen uns den Begriff der Zeit gebe: „Eine Folge von Perceptionen bringt uns die Idee der Zeit zum Bewußtsein, aber bringt sie nicht hervor. Unsere Perceptionen haben niemals eine so constante und regelmäßige Folge, daß sie der Idee der Zeit entsprechen könnten, die eine ganz einförmige und einfache Ausdehnung hat,

*) II, 13, § 17, p. 240, Erdmann.
**) II, 14, § 16, p. 241, Erdmann.

wie die gerade Linie. Die Veränderung der Perceptionen gibt uns Veranlassung, an die Zeit zu denken und man mißt sie durch gleichmäßige Veränderungen: aber wenn es auch gar nichts Gleichförmiges in der Natur gäbe, so wäre die Zeit nichtsdestoweniger bestimmt, wie auch der Raum bestimmt wäre, wenn es auch gar keinen festen oder unbeweglichen Körper gäbe. Denn wir kennen die Regeln der ungleichförmigen Bewegungen und können sie immer auf gleichförmige zurückführen." *) Besonders charakteristisch für den Locke'schen Standpunkt des Empirismus und die tiefere Einsicht Leibniz' ist die Entgegnung auf den Einwand des Philalethes **) „es sei sonderbar, da doch Jedermann die Zeit an der Bewegung der Sonne messe, daß man sage, die Bewegung der Sonne werde durch die Zeit gemessen."

Wir sehen hier deutlich, wie Leibniz den wahren metaphysischen Weg betreten hat, an dessen Ende die große Erkenntniß der Idealität von Zeit und Raum liegt. Noch deutlicher tritt die Sonderung des idealen Raums von den realen Wesen in einem Briefe an Des Bosses (1709) ***) hervor: „Der Raum ist

---

*) Die Definitionen Newtons nähern sich sehr der Leibniz'schen und weisen ebenfalls auf das künftige Licht der Kant'schen Wahrheiten. „Tempus absolutum, verum et mathematicum in se et natura sua absque relatione ad externum quodvis aequabiliter fluit alioque nomine dicitur Duratio. Relativum, apparens et vulgare est sensibilis et externa quaevis Durationis per motum mensura (seu accurata seu inaequabilis) qua vulgus vice veri temporis utitur, ut Hora, Dies, Mensis, Annus. .... Accelerari et retardari possunt motus omnes, sed fluxus temporis absoluti mutari nequit. (Philos. nat. princ. math. Defin. VIII, Schol.). Ebenso sagt er vom Raume: „Der absolute Raum an sich und ohne Rücksicht auf etwas Aeußeres bleibt ewig sich gleich und unbeweglich. Der relative Raum ist irgend eine bewegliche Dimension oder Maß des absoluten Raums, bestimmt von unseren Sinnen durch die Lage der Körper." Den Streit, den später Leibniz gegen Newton führte, da dieser behauptete, der Raum sei das Sensorium der Gottheit, können wir hier übergehen, da Newton diesen Ausdruck entweder metaphorisch gebrauchte um die Allgegenwart Gottes zu bezeichnen oder überhaupt keinen klaren Begriff mit demselben verband.

**) p. 242, Erdmann.

***) p. 461, Erdmann.

wie die Zeit eine gewisse Ordnung (der Raum des Zugleichseins), die nicht nur das Wirkliche, sondern auch das Mögliche umfaßt. Daher ist er etwas Unbestimmtes, wie jedes Continuum, dessen Theile nicht in Wirklichkeit, sondern nach Willkür gedacht werden, wie die Theile der Einheit oder Brüche. Wären in der Welt andere Unterabtheilungen wirklicher Dinge, dann gäbe es andere Monaden, andere Massen, aber der Raum bliebe immer derselbe. Denn der Raum ist ein Continuum, aber ein ideales. Die Masse ist etwas Gesondertes, eine actuale Menge, ein Aggregat von unendlichen Einheiten: in den wirklichen Dingen sind aber die Einheiten früher, als die Zusammengesetzten, in den idealen dagegen ist das Ganze früher als die Theile. Die Vernachlässigung dieser Betrachtung hat ein ewiges Labyrinth hervorgebracht."

„Die Theile der Zeit und des Raums", sagt Leibniz in seinem Briefwechsel mit Clarke *), „an sich genommen sind ideale Wesen; daher gleichen sie sich vollkommen, wie zwei abstracte Einheiten. Aber dies ist nicht mehr der Fall mit zwei concreten Einheiten, zwei wirklichen Zeiten oder zwei ausgefüllten Raumtheilen, diese sind actual."

„Ich habe gezeigt, daß der Raum nichts anderes ist, als die Ordnung der Existenz der Dinge, die bei ihrem Zugleichsein beobachtet wird. So kann also die Fiction eines endlichen materiellen Universums, das sich ganz durch einen unendlichen Raum hindurchbewegte, nicht zugelassen werden. Sie ist ganz unvernünftig und unbrauchbar. Denn abgesehen davon, daß es keinen wirklichen Raum außerhalb des Universums gibt, wäre eine solche Thätigkeit ganz zwecklos, es hieße arbeiten ohne etwas zu bewirken, agendo nihil agere. Das sind Phantasien von Philosophen mit unvollkommenen Begriffen, die aus dem Raume eine absolute Realität machen."

Die Idealität von Raum und Zeit hatte also Leibniz wohl erfaßt; aber statt diesem Princip treu zu bleiben und das Ideale

*) p. 766, Erdmann.

nun auch dorthin zu verlegen, wo sein wahrer Sitz ist, nämlich in das empfindende und denkende Subject, von dem hätte ausgegangen werden müssen, trug er jene beiden Formen oder Kategorien in die von ihm unbedingt vorausgesetzte Welt oder Substanz, und erklärte den Raum als die Ordnung der coexistirenden Dinge und die Zeit als die Ordnung der Veränderungen der Dinge. Da mußte denn doch gefragt werden, wie ein solcher Begriff wie Ordnung überhaupt zu Stande kommen könne, ob das ein ursprünglicher Besitz des menschlichen Denkens sei — denn ein blos abstracter oder gedachter Begriff ist er gewiß —, und ob nicht vielmehr die Formen von Raum und Zeit viel früher, viel ursprünglicher sind und jenen Begriff überhaupt erst möglich machen. Es liegt darin ein ähnlicher circulus vitiosus oder vielmehr eine petitio principii, wie in den Scheindefinitionen der nach-kantischen Philosophen, die den Raum als das Maß der nebeneinander, die Zeit als das Maß der nacheinander seienden Dinge erklärten und damit etwas gesagt zu haben glaubten. Als wären ein Maß, ein Nebeneinander, ein Nacheinander möglich ohne die Urformen von Raum und Zeit!

Ordnung kann es nur für einen Geist geben. Das Princip der Ordnung der Dinge kann also einzig und allein im denkenden Geist gesucht und gefunden werden. Hätte sich Leibniz in diesen Gedanken vertieft, statt eine unmotivirte, von Außen gegebene Ordnung der Dinge anzunehmen, dann wäre er auf dem richtigen Untersuchungsgebiet geblieben und wäre vielleicht Kant zuvorgekommen. Er hätte dann gefragt, welcher ursprünglichste Besitz den Geist durch die Sinnlichkeit mit einer realen oder Außenwelt verbindet und daraus erst die Ordnung der Dinge im Geiste hergeleitet. Mit Recht warf ihm deshalb Clarke ein, daß in dem Begriffe Ordnung nichts von Quantität anzutreffen sei. In seinem letzten Briefe sagt Clarke *): „Der Verfasser sagt jetzt der Raum sei nicht eine Ordnung oder Lage,

*) p. 785, Erdmann.

sondern eine Ordnung der Lagen (da ist also wieder Raum vorausgesetzt). Das hindert nicht, daß derselbe Einwand fortbesteht, die Ordnung der Lagen ist keine Quantität. Und wenn er sagt, die Zeit sei nur die Ordnung der successiven Dinge und zugleich behauptet, sie sei die Quantität der Dauer, die zwischen den einzelnen, aufeinanderfolgenden Dingen eintritt, so ist dies ein offenbarer Widerspruch."

Die klare Einsicht in das Wesen der Metaphysik und ihre Unterscheidung von den mathematischen Erkenntnissen und deren Methode hat übrigens Leibniz in seinen früheren Schriften sehr deutlich ausgesprochen.*) So sagt er: „Die geometrische Methode auf metaphysische Gegenstände anzuwenden, ist löblich, hat aber bis jetzt wenig Erfolg gehabt. Descartes hat trotz seines großen Geistes nie weniger geleistet, als wo er dieselbe in seinen Antworten auf die ihm gemachten Einwürfe angewandt hat. Denn in der Mathematik kommt man leichter fort, weil die Zahlen, Figuren und Rechnungen die Fehler, die in den Worten verborgen sind, verhüten: aber in der Metaphysik, wo man dieses Hülfsmittel entbehrt, mußte die Strenge des Raisonnements und die genaue Definition der Begriffe den Mangel ersetzen, aber man trifft keins von beiden an." „Nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise sind mathematische Principien diejenigen, die in der reinen Mathematik vorkommen, wie Zahlen, Arithmetik, Geometrie. Aber die metaphysischen Principien betreffen allgemeine Begriffe, wie z. B. Ursache und Wirkung. Insbesondere gehört hierher jenes große Princip, daß nichts geschieht, ohne daß ein zureichender Grund vorhanden ist, warum es vielmehr so und nicht anders ist." **)

An diesen höchsten Besitz der menschlichen Vernunft oder des Denkens wird Hume seine metaphysischen Untersuchungen anknüpfen und darauf seine Skepsis begründen.

---

*) Remarques sur la sixième lettre philos. p. 684, Erdmann.

**) Lettres entre Leibniz et Clarke, p. 754, Erdmann.

Ueberschauen wir nun die Leistungen der Leibniz'schen Philosophie und ihre Stellung in dem Entwickelungsgange des philosophischen Gedankens, so finden wir dieselbe in einer eigenthümlichen Uebereinstimmung mit der Locke'schen Philosophie und zugleich in einem direkten Gegensatze gegen dieselbe.

Die Uebereinstimmung liegt in der Hervorhebung des Individualismus. Locke ging von dem individuellen denkenden Wesen aus und fragte: „Wie kommt dasselbe zur Erkenntniß?" An inquiry into the nature of understanding. Nature heißt mit seinem griechischen Aequivalent Physis oder Genesis, das Werden der Erkenntniß sollte Locke Aufklärung geben über ihr Wesen. Seine Antwort lautete: Alle Erkenntniß stammt aus der Sinnlichkeit. Nun gibt die Sinnlichkeit stets ein Mannigfaltiges, das aber durch den menschlichen Verstand zu Klassen geordnet wird. Dies geschieht durch allgemeine Begriffe; in diesen liegt die hohe Auszeichnung der menschlichen Erkenntniß vor allen anderen. Statt nun aber näher auf diesen Gegensatz von Conceptionen und Perceptionen einzugehen, ihn bis in seine tiefsten Wurzeln zu verfolgen, begnügte sich Locke damit, ihn angedeutet zu haben: geblendet von der Einsicht, daß alles Material der Erkenntniß von Außen stamme, durch Sinnlichkeit vermittelt werde, ließ er alle Erkenntniß nur wie ein, so zu sagen, mechanisches Product zu Stande kommen, machte das reflective Vermögen, wie sein großer Vorgänger im Empirismus, Bacon, zu einem automatischen Spiegel, der ohne weitere innere Principien die Wirklichkeit nur iterat und resonat. Metaphysische Principien liegen außerhalb des Bereichs der menschlichen Erkenntniß. Zeit, Raum, Unendlichkeit lernen wir durch Erfahrung kennen. Fragt man, was der Raum sei, so ist die wahre Antwort: Ich weiß es nicht.

Auch Leibniz geht von dem individuellen Wesen aus. Wenn Locke mit der Sinnlichkeit das passive oder receptive Element zum allgemeinen Princip erhoben hat, aus dem alle spätere Erkenntniß herzuleiten ist: so stellt dagegen Leibniz das active Element überall in den Vordergrund. Wie Descartes ist er von

der großen Wahrheit durchdrungen: das Denken, das Bewußtsein, das Wollen das sind wir, alles Uebrige ist nur mittelbare Erkenntniß. Anstatt der Einen substantia cogitans des Descartes nahm er also unendlich viele Substanzen, denen eben jene Eigenschaft des Denkens als wesentlich zukommt, an. Es ist also die innerliche oder Vorstellungskraft die eigentliche Natur aller Substanzen. Kant weist mit Recht darauf hin, daß Leibniz den Verstandesbegriffen, Locke der Sinnlichkeit ausschließlich Alles zugeschrieben habe, während dies zwei Erkenntnißquellen sind; aus deren Vereinigung erst all unsere Erkenntniß möglich wird. Er zeigt, wie der Grundirrthum der Leibniz'schen Lehre darin liege, daß er 1) die Verstandesbegriffe als den wahren Inhalt alles Denkens gehalten, die sinnliche Anschauung als eine durchaus gleichartige, nur verworrene Erkenntniß betrachtet habe, 2) die Erscheinungen für Dinge an sich angesehen habe, die durch jene Begriffe aufgefaßt werden. Die wichtigsten Aeußerungen Kants in der „Critik der reinen Vernunft“ *) sind folgende:

„Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demselben wirksam sind, andere entweder dahin zu treiben (Anziehung) oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückstoßung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Substanz, die im Raume erscheint und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Object des reinen Verstandes muß jede Substanz dagegen innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein was kann ich mir für innere Accidenzen denken, als diejenigen so mein innerer Sinn mir darbietet? nämlich das entweder, was selbst ein Denken oder mit diesem analogisch ist? Daher machte Leibniz aus allen Substanzen, weil er sie sich als Noumena vorstellte, selbst aus den Bestandtheilen der Materie, nachdem er ihnen Alles, was äußere Relation bedeuten mag, mithin auch die Zusammensetzung in Gedanken genommen

*) Anhang zur transscendentalen Analytik, S. 218, Rosenkranz.

hatte, einfache Subjecte mit Vorstellungskräften begabt, mit einem Worte Monaden."

„Leibniz nahm zuerst Dinge an und innerlich eine Vorstellungskraft derselben, um danach das äußere Verhältniß derselben und die Gemeinschaft ihrer Zustände (nämlich der Vorstellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniß der Substanzen, diese durch die Verknüpfung der Bestimmungen derselben untereinander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es in der That sein müssen, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte, und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst wären. Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjective Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich. Der Intellectual-Philosoph konnte es nicht leiden, daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen und diesen ihre Möglichkeit bestimmen sollte, eine ganz richtige Censur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anschauen, wie sie sind."

„Leibniz verglich die Dinge blos durch Begriffe mit einander, und fand, wie natürlich keine anderen Verschiedenheiten, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe von einander unterscheidet.... Mit einem Worte: Leibniz intellectuirte die Erscheinungen, sowie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie (wenn es mir erlaubt ist mich dieses Ausdrucks zu bedienen) insgesammt sensificirt, d. i. für nichts als empirische, aber abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objectiv-gültig von Dingen urtheilen können, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur

an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen, daß die andere nichts that, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen." *)

In diesen Stellen tritt deutlich das Verhältniß Kants zu aller früheren Philosophie, insbesondere zu diesen seinen Vorgängern zu Tage: nämlich die Elimination des Begriffs der Substanz, auf welchem auch diese letzteren, wie alle anderen, nach versuchtem Aufflug, wieder festen Fuß fassen zu müssen glaubten. An diesem Gegensatz allein kann man schon die Kraft der Adlerfittige des Kant'schen Genius ermessen, die ihn allein von allen Sterblichen in die reinen Höhen des Idealismus trugen, wo alle irdische Schwere zu wirken aufhörte.

Stellen wir nun nochmals den Zusammenhang der modernen Philosophie mit den beiden letzten großen Repräsentanten übersichtlich dar:

I. Das Cogito des Descartes bestimmt 1) den subjectiven (individuellen), 2) den idealistischen Ausgangspunkt. Die Körperwelt stellt sich als substantia extensa als ein einheitliches System dar, die substantia cogitans ist ein vollständiges Räthsel.

II. Materialismus und Idealismus bauen ihre Häuser auf einer der beiden Substanzen auf. Der Subjectivismus oder Individualismus droht zu verschwinden (der geistige durch die Atome, der körperliche durch die Vorstellungen); er wird vollständig verschlungen

III. durch die una substantia des Monismus.

IV. Nachdem der Gedanke der Einheit, eine Frucht des Cartesianischen Idealismus, genügend gekräftigt ist durch die Um- und Ausbildung des Substanzbegriffs, macht die Vielheit wieder ihre Rechte geltend, der Individualismus taucht wieder auf in neuer, vollkommener Gestalt.

---

*) Loc. cit. p. 222.

Locke	Leibniz
Gründet ihn auf dem erneuerten Cogito.	Geht von der Vielheit der Substanzen aus, denen er das Cogito verleiht. Da sie Dinge an sich und unvergänglich sind, ist es Aufgabe der Vernunft, sie zu unterscheiden. Die Sinnlichkeit ist nur ein unvollkommener Verstand.
Fragt nach dem Ursprung der Begriffe.	
Findet diesen in der Vielheit der Sinneseindrücke.	
Der Verstand ist nur geordnete Sinnlichkeit.	

Der Leser mag an dieser Gegenüberstellung sehen, wie die Standpunkte im Laufe der Entwickelung sich verändern, wie ehemals unversöhnliche Gegensätze sich vereinigen und verschmelzen, und wie der einmal — durch Descartes — angebahnte Idealismus seine Farbe und seinen Charakter auch dem allerrealsten System verleiht. Denn zweifellos vereinigt hier Locke, der Empiriker und Realist, platonische und heraklitische Gedanken, den ewigen Fluß und Wechsel der Sinneseindrücke mit dem Dauernden und Bleibenden der Ideen, und doch ist er darin echt moderner, d. h. idealistischer Philosoph, daß er das was Herakleitos und Platon in der objectiven Welt zu sehen glaubten, in seine wahre Geburtsstätte, in das empfindende und denkende Subject verlegte.

Leibniz dagegen, der reine Idealist, für welchen Körperwelt und Raum nur Phänomene waren, die in gar keiner Wechselwirkung mit den geistigen Substanzen stehen können, vereinigt wie er selber sagt, Demokrit mit Aristoteles, indem er des Ersteren Atome zu Monaden vergeistigt, des Letzteren formae substantiales beibehält, die eben durch die Monaden und deren organisirende Kraft — denn jeder Organismus hat eine Centralmonade — zu Stande kommen.

Locke repräsentirt demnach den Antheil der Sinnlichkeit an dem Zustandekommen der Ideen, Leibniz das Verstandeselement, das auch in der allergeringsten und dürftigsten Perception schon vorhanden ist. Der Gegensatz beruht also in der Verschiedenheit der Ausgangspunkte, er wartet auf eine höhere Einheit, die ihn ausgleichen sollte. Locke läßt Alles von Außen in den Verstand gelangen, Leibniz Alles von Innen sich entwickeln:

offenbar haben beide Recht, sie sehen beide denselben Gegenstand nur von entgegengesetzten Seiten.

Die Fehler und Einseitigkeiten großer Geister offenbaren sich am deutlichsten in ihren Nachfolgern, den Schulen, die auf ihren Principien ein System begründen. Lockes Empirismus führte zu Condillac, zu der sensation transformée, zu dem Axiom penser c'est sentir und den extremen Consequenzen des französischen Materialismus, den wir, obschon er in neuester Zeit wieder ein ephemeres Dasein fristete und der abgestandene Kohl als neueste Weisheit gepriesen wurde, am besten übergehen. Non ragioniam' di lor ma guarda e passa.

Die auf Leibniz gegründete Wolff'sche Schule, die durch ihre Verständlichkeit, Selbstgewißheit und scheinbare Geschlossenheit lange Zeit allgemeine Popularität besaß, trägt den Charakter des Rationalismus. Sie war die Philosophie der Aufklärung und darin liegt ihr wahres Verdienst und ihre segensreiche Wirksamkeit. Die Vernunft und ihr Verfahren sind die oberste Instanz aller Entscheidung über das Wahre. Daß Wolff in einen trockenen leeren Formalismus verfiel, daß er eine neue Scholastik begründete, indem er die tiefen, metaphysischen Gedanken Leibnizens auf eine geistlose Weise dogmatisirte und an den trivialsten Dingen die philosophische Methode in breitester Form illustrirte, ist oft genug hervorgehoben worden. Der Leibniz'sche Gedanke, daß die Vernunft Alles aus sich selbst entwickelt, wird zur Grundlage gemacht; es wird von dem wahren Besitz der Vernunft, den Begriffen ausgegangen und nun mit Hülfe des Satzes vom zureichenden Grunde (der dem Princip der Identität entsprechen sollte) und des Widerspruchs durch Analyse Alles aus diesen Begriffen entwickelt. Wie diese Begriffe entstehen, mit welchem Rechte wir sie anwenden, wird nicht gefragt, genug sie sind da, es wird also alles aus ihnen entwickelt, was vorher hineingelegt war. Dinge an sich und Begriffe werden vollständig gleichgestellt, denn nihilum est cui nulla respondet notio und aliquid est cui aliqua respondet notio sind Wolffs ontologische Ausgangspunkte. Da nun, trotz der Unter-

scheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen Wahrheiten, die er von Leibniz herübernahm, die wichtige Unterscheidung zwischen Erfahrungs- und apriorischem Wissen nicht gemacht wurde, so verlief die ganze Philosophie in leere Tautologien, Cirkelbewegung und unbegründeten Dogmatismus. Letzterer zerfiel in drei große Abschnitte, nämlich rationale Psychologie, rationale Kosmologie und rationale Theologie, deren große Gegenstände Gott, Welt und Seele aus Begriffen herausdemonstrirt wurden. Die dogmatische Sicherheit, mit welcher die siegesgewisse Vernunft ihre Orakelsprüche in Syllogismen, Argumentationen, Axiomen und Definitionen verkündete, wurde gewaltig erschüttert durch den Hume'schen Zweifel, mit dem bewaffnet dann Kant in die für uneinnehmbar gehaltene Burg eindrang und alle die kunstvollen Gebäude von Grund aus zerstörte, indem er sie als selbstgeschaffene Illusionen der über ihre Gränzen hinausschweifenden Vernunft entlarvte.

Die Skepsis.

Hume (1711–1776).

> Nasce per quello, a guisa di rampollo,
> Appiè del vero il dubbio; ed è natura
> Ch' al sommo pinge noi di collo in collo.
>
> Dante.

David Hume war einer der ernstesten, tiefsten und ehrlichsten Denker, die jemals sich mit den großen Problemen der Welt und des menschlichen Geistes beschäftigt haben. Sein redlicher Zweifel, der bei seinen Zeitgenossen großes Aergerniß erweckte, war fruchtbringender und fördernder, als Tausende von Folianten, die mit einem lange Zeit als höchste Weisheit angestaunten Dogmatismus angefüllt waren und die von Gott, der Welt und der menschlichen Seele so sicheren Bericht gaben, als die mit ihren selbstgeschaffenen Begriffen operirende Vernunft nur immer zu geben im Stande war. Als es der Vernunft einfiel, nach der Berechtigung jener Begriffe zu fragen, ihre eigenen Voraussetzungen zu prüfen, zerfielen jene dogmatischen babylonischen Thürme, wie eitel Kartenhäuser.

Es ist schon öfter erwähnt worden, daß Hume's Zweifel die Kant'sche „Critik der reinen Vernunft" angeregt hat. Kant sagt selbst *): „Ich gestehe frey: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst

---

*) Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, Vorwort.

den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die blos daher rührten, weil er sich seine Aufgaben nicht im Ganzen vorstellete, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kann, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte."

Hume's Angriff war gegen den Centralpunkt der Vernunft, ihren wahren und einzigen Besitz: den Causalbegriff gerichtet. Dieser Begriff macht allein Wissenschaft möglich, die ohne ihn ein bloßes Aggregat von Notizen oder Curiositäten wäre. „Auch die wahren Meinungen", sagt Platon, „sind nicht viel werth, wenn sie nicht durch die Vernunft aus Ursachen begründet und verbunden werden." Und Aristoteles sagt: „Die Empiriker wissen, daß etwas ist, aber nicht das warum; die Theoretiker dagegen erkennen das warum und die Ursache." *) Und Schopenhauer nennt das Warum? „die Mutter aller Wissenschaften."

Schopenhauer sagt von Hume: „Bis auf diesen ernsthaften Denker hatte noch niemand gezweifelt an Folgendem: Zuerst und vor Allem im Himmel und auf Erden ist der Satz vom zureichenden Grunde, nämlich als Gesetz der Causalität. Denn er ist eine veritas aeterna, d. h. er selbst ist an und für sich erhaben über Götter und Schicksal: alles Uebrige hingegen, z. B. der Verstand, der den Satz vom Grunde denkt, nicht weniger die ganze Welt und auch was etwan die Ursache dieser Welt sein mag, wie Atome, Bewegung, ein Schöpfer u. s. w. ist dies

*) Οἱ μὲν ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τεχνῖται τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσι. **Metaph. I, 1.**

erst in Gemäßheit und vermöge desselben. Hume war der Erste, dem es einfiel, zu fragen, woher denn dieses Gesetz der Causalität seine Auctorität habe, und die Creditive desselben zu verlangen." *)

Sehen wir nun zu, ob der Zeitpunkt gekommen war, diese Fragen aufzuwerfen und die Vernunft in ihrem Innersten zu beunruhigen, indem ihr sicherster Besitz angezweifelt und alle ihre Erkenntnisse für eitle Selbsttäuschung erfunden zu werden drohten.

Locke hatte, indem er alle Erkenntniß aus der Erfahrung entstehen ließ und auf dieselbe begründete, auch das Causalverhältniß aus der nämlichen Wurzel hergeleitet; er stellte auf, daß die Wirkung des Willens auf die Glieder des Leibes und der Widerstand, den die Körper unserem Druck entgegensetzten, der Ursprung des Causalbegriffs seien. Alle Erkenntniß mit Einschluß dieser wichtigsten von allen ist also rein empirisch.

Leibniz dagegen hatte, wie wir gezeigt, dem Causalbegriffe oder vielmehr dem Princip vom zureichenden Grunde die ihm gebührende Stellung in dem System menschlichen Erkennens angewiesen. Er hatte es als eine der wichtigsten Aufgaben der Metaphysik bezeichnet, die obersten Begriffe, von denen das menschliche Denken ausgeht und insbesondere den Causalbegriff zu untersuchen und darzulegen. Außerdem hatte Leibniz den wichtigen Unterschied zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten aufgestellt und letztere, die alle actualen oder factischen in sich schließen, auf eine unendliche Causalreihe angewiesen, während die ersteren auf einfachere und zuletzt identische Sätze zurückgeführt werden können.

Diese beiden Gegensätze zwischen 1) empirischen und zufälligen (contingentes) und 2) nothwendigen und identischen Wahrheiten nun sind es, die sich dem durchdringenden Scharfblicke Hume's als durchaus unvereinbar darstellten, weshalb er zu dem Schlusse gelangte, daß Causalität und Empirie

*) Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, S. 20.

sich ausschlössen, unsere Annahme von einem nothwendigen Geschehen, was doch ein Geschehen aus Ursache sein muß, also auf einer Selbsttäuschung beruhte.

Es ist im letzten Grunde der ewige Gegensatz der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Welt und des Einheitsbestrebens unserer Vernunft, der auch hier uns entgegentritt. Nothwendigkeit ergibt sich für unser Denken nur durch die Erkenntniß der Identität, diese liegt also als formale, logische Gewißheit allen ursprünglichen Wahrheiten zu Grunde. Aber woher kann doch der Anspruch hergeleitet werden, daß die formale logische Gleichstellung auch mit der Welt der Wirklichkeit correspondire und auf diese Anwendung finde? Wenn Sinnes- und Vernunft-Erkenntniß nichts weiter ist, als eine stets vollkommenere Methode des Analysirens, dann bleibt am Schlusse nichts anderes, als die unendliche Mannigfaltigkeit individueller Existenzen, deren Zusammenhang und Zusammenwirken nur durch ein Wunder erklärt werden kann, also die Monaden und die prästabilirte Harmonie. Nimmt dagegen die Vernunft in eitlem Selbstbehagen an, daß ihre Begriffe den Dingen entsprächen, dann wird sie wähnen, durch Analyse ihrer Begriffe auch die wahre Natur der Dinge zu erklären; daß sie sich dabei nur ewig im Kreise bewegt, kann ihr nicht lange verborgen bleiben.

Der Empirismus kann niemals zur Einheit nnd Nothwendigkeit führen; denn die Erfahrung gibt uns das Mannigfaltige, sei es in unserem Inneren, sei es in der Außenwelt. Keine Vernunftkünste sind aber im Stande, uns zu überzeugen, daß das Verschiedene nur Eins, d. h. daß es gleich sei. Nichts Geringeres aber prätendirt der Begriff der Ursache, er muthet uns zu, anzunehmen, daß weil A sei, auch B sein müsse. Dieses kann aber kein Vernunftdenken von an sich seienden Dingen der Außenwelt jemals einsehen, noch zugeben.

Andererseits können aus apriorischen Wahrheiten niemals Wege gefunden werden zur Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der wirklichen Dinge. Denn alle diese Wahrheiten sind im Grunde

nur identische Sätze. Welcher Fonds von Erkenntnissen könnte aber aus identischen Sätzen fließen?

Der Begriff von Ursache und Wirkung muthet also unserer Vernunft durchaus Widersprechendes zu, indem er die formale, logische Einheit auf die Mannigfaltigkeit der Sinneswahrnehmungen anwenden, indem er Allgemeinheit und Nothwendigkeit auf Dinge übertragen will, die ihrer Natur nach einzeln und zufällig oder contingent sind.

Hume war übrigens keineswegs, wie Schopenhauer in der oben citirten Stelle sagt, der erste, der die Gültigkeit des Causalgesetzes für die Welt der Wirklichkeit bestritt, schon die Skeptiker des Alterthums hatten die Wichtigkeit der Frage erkannt und auf die in derselben eingeschlossenen Widersprüche hingewiesen, resp. die Unmöglichkeit gewisser auf Nothwendigkeit gegründeter Erkenntniß daraus hergeleitet. Dies geschah natürlich im Alterthum nur in der Form von Aperçus, während die moderne Philosophie, die den wahren Ausgangspunkt aller Erkenntniß in dem denkenden Subject gefunden, mit dem Hume'schen Angriff gleichsam einen „Stoß ins Herz" ausführte.

Den Ursachen-Connex, d. h. die Möglichkeit der Vernunft einleuchtend zu machen, daß Eins aus Ursache eines Anderen sein müsse, bekämpfte von den älteren Skeptikern Aenesidemus, indem er sagte: nichts sei Ursache eines Anderen und die nach Ursachen forschten, täuschten sich selber. *)

Die neueren Skeptiker gaben fünf Gründe an, die uns bestimmen sollten zur ἐποχή, d. h. niemals etwas mit Gewißheit zu behaupten, diese fünf Arten der Ursache der Enthaltung sind:

1) ἀπὸ διαφωνίας, von der Unsicherheit des Ausdrucks; es gibt weder ein Kriterium der Sinnlichkeit noch des Denkens, das uns überzeugen könnte, daß der Andere bei dem gleichen Worte das Nämliche denkt.

---

*) Μηδὲν μὲν μηδενὸς αἴτιον εἶναι, ἠπατῆσθαι δὲ τοὺς αἰτιολογοῦντας φάσκων. Phot. Bibl. 212, vgl. auch Sext. Empir. Hyp. Pyrrhon. I, 180.

2) ἀπὸ τῆς εἰς ἄπειρον ἐκπτώσεως, der regressus in infinitum, die jedem denkenden Menschen bekannte Thatsache, daß jede Ursache eine frühere und diese wieder eine frühere und so fort ins Unendliche erfordert.

3) ἀπὸ τοῦ πρός τι, die Relativität; wie das Ding gegen andere sich verhält, können wir wissen, aber nie was es an sich πρὸς τὴν φύσιν ist.

4) ἐξ ὑποθέσεως; weil die Dogmatiker stets von etwas ausgehen, das sie als gegeben voraussetzen.

5) Die Diallelie, wenn die Begründung des Gesuchten sich auf die Voraussetzung des Gesuchten stützt;*) wenn man z. B. sagt, der Mensch hat Sprache weil er Vernunft hat (während doch Vernunft ohne Sprache unmöglich ist).

Andere von Sextus Empirikus (adv. Math. IX, 207) uns aufbewahrte Argumente gegen die Causalität sind für uns interessant, da sie mit den von Hume vorgebrachten übereinstimmen und abermals den Beweis liefern, daß es keinen neuen Gedanken gibt, der nicht früher schon einmal, wenn auch nur flüchtig und vorübergehend gedacht worden ist. „Die Ursache, sagen die Skeptiker, gehört zu den Relationen (πρός τι). Das Messer ist Ursache des Schneidens für das Fleisch. Messer und Fleisch sind wirklich, aber die Ursache ist nichts wirkliches, nur ein πρός τι, etwas G e d a c h t e s." — „Es können drei Ursachen-Verhältnisse gedacht werden:

1) daß das Gleichzeitige Ursache des Gleichzeitigen wäre (τὸ ἅμα ὂν τοῦ ἅμα ὄντος). Das ist ganz undenkbar, denn wenn zwei Dinge zugleich vorhanden sind, kann unmöglich eins als das andere verursachend (γεννητικόν) gedacht werden.

2) Das Frühere das Spätere verursachend (τὸ πρότερον τοῦ ὑστέρου ποιητικόν). So lange A allein ist, ist es nicht Ursache, denn es fehlt das Verursachte zur Vollständigkeit der Relation; sobald B eingetreten ist, ist A nicht mehr da, es fehlt also das Verursachende.

---

*) Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 164.

3) Daß nun das Spätere Ursache des Früheren sein solle, ist ganz undenkbar, sowohl aus dem eben angeführten Grunde, als nach jedem gesunden Urtheil.

„Außerdem müßte eine wahre Ursache, eine eigentliche causa agens überall das Verursachte aus sich hervorbringen; sie bedürfte nicht erst der Materie, des Leidenden (τὸ πάσχον). Die Dogmatiker, welche die Ursache als Relation, als ein πρός τι, annehmen, wonach die Ursache an dem Leidenden, das Leidende an der Ursache erkannt wird, begehen einen großen Fehler, indem sie eine einzige Thatsache mit zwei Namen belegen (μία ἔννοια δυοῖν δ' ὀνομάτων τεύξεται); denn wo gibt es ein Leiden ohne ein Thun, wo ein Thun ohne ein Leidendes?" *)

Aus allen diesen höchst scharfsinnigen und theilweise gewichtigen Argumenten sehen wir zweierlei, nämlich 1) den mangelhaften, naiven Objectivismus des Alterthums, der Alles, also auch das Ursachenverhältniß nur in der Außenwelt, der unbezweifelten Realität der Dinge sah und suchte. 2) Die aus der Unvollständigkeit dieses Standpunkts sich natürlich ergebende Skepsis, die eben dadurch zu der Ahnung der Idealität des Causalbegriffes führte, womit sie aber nichts Positives geschaffen, sondern ihn ins Reich des Nichts verbannt zu haben glaubte. Solche Betrachtung kann nur dazu dienen, die gewaltige Größe des Descartes recht zu beleuchten.

Die Gewalt und Bedeutung des Hume'schen Zweifels konnte nur von einem ebenbürtigen Geiste vollkommen begriffen werden; die Anderen schrieen Zeter! und beriefen sich auf den common sense. Sehr belustigend ist, wie die Meisten Hume dadurch zu schlagen glaubten, daß sie darauf hinwiesen, wie er in einem Kapitel (Essay 7) die Nothwendigkeit in der Causalverbindung leugnete, und daraus die Unsicherheit des Erkennens herleitete,

*) Die Alten führten hierzu das Beispiel des Wagens und Wagenlenkers an, von denen letzterer den Wagen bewegt und doch zugleich von ihm bewegt wird. Aus dieser Aporie können wir uns heute wohl befreien; es bleiben aber noch genug ungelöste der gleichen Art, z. B. Was ist an einer bewegten Masse activ, d. h. Bewegendes, was passiv, d. h. von der Bewegung Ueberwundenes?

während er im folgenden die menschliche Freiheit bezweifelte, weil Alles nach Ursache und Wirkung geschehe. Die Guten vergaßen, daß der gleiche Widerspruch Jahrtausende lang in dem menschlichen Denken lag, das für die Erkenntniß immer strenge Nothwendigkeit, für das Handeln stets unbedingte Freiheit voraussetzte, und daß es ein großes Verdienst war, einmal die Standpunkte umzukehren, was offenbar mit gleichem Rechte geschehen konnte, und so die schlummernde Vernunft aus ihrer Lethargie aufzuwecken.

Kant sagt sehr schön und treffend *):

„Seit Locke's und Leibnizens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, soweit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniß, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden."

„Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriff der Kraft und Handlung 2c.) aus, und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schooße erzeugt zu haben auf, ihm Rede und Antwort zu stehen, mit welchem Rechte sie denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft ganz unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas anderes nothwendiger Weise auch

*) Prolegomena, Vorwort.

sein müsse, und wie sich also der Begriff einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, daß sie ihn fälschlich für ihr eigen Kind halte, da er doch nichts anderes als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat, und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit d. i. Gewohnheit, für eine objective aus Einsicht unterschiebt. Hieraus schloß er, die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen sein würden und alle ihre vorgeblich a priori bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches ebensoviel sagt, als es gebe überall keine Metaphysik und könne keine geben.“ *)

„So übereilt und unrichtig auch seine Folgerung war, so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet, und diese Untersuchung war es wohl werth, daß sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, die Aufgabe in dem Sinne, wie er sie vortrug, glücklicher aufzulösen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen.“

„Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, daß er von Keinem verstanden wurde. Man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner Reid, Oswald, Beattie und zuletzt

*) Gleichwohl nannte Hume eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik und legte ihr einen hohen Werth bei. „Metaphysik und Moral“, sagte er, „sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind nicht halb so viel werth.“ Der scharfsinnige Mann sah aber hier blos auf den negativen Nutzen, den die Mäßigung der übertriebenen Ansprüche der speculativen Vernunft haben würde, um so viel endlose und verfolgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aufgaben genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann. Anm. Kants.

noch Priestley den Punkt seiner Aufgabe verfehlten, und indem sie immer das als zugestanden betrachteten, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrentheils mit großer Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so erkannten, daß alles in dem alten Zustand blieb, als ob nichts geschehen wäre. Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntniß unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft a priori gedacht werde, und auf solche Weise eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit, und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht blos auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei: hierüber erwartete Hume Eröffnung. Es war ja nur die Rede von dem Ursprung dieses Begriffs, nicht von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauche: wäre jenes nur ausgemittelt, so würde es sich wegen der Bedingungen seines Gebrauchs und des Umfangs, in welchem er gültig sein kann, schon von selbst gegeben haben."

„Die Gegner des berühmten Mannes hätten aber, um der Aufgabe ein Genüge zu thun, sehr tief in die Natur der Vernunft, sofern sie blos mit reinem Denken beschäftigt ist, hineindringen müssen, welches ihnen ungelegen war. Sie erfanden daher ein bequemeres ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nämlich die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand. In der That ist es eine große Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muß ihn durch Thaten beweisen, durch das Ueberlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, daß wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiß, man sich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten,

dabei es der schalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen, und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothhülfe zu ergreifen. Und, beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts anders, als eine Berufung auf das Urtheil der Menge; ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut. Ich sollte aber doch denken, Hume habe auf einen gesunden Verstand ebensowohl Anspruch machen können, als Beattie, und noch überdem auf das, was dieser gewiß nicht besaß, nämlich, eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Speculationen versteige, oder, wenn blos von diesen die Rede ist, nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht; denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meißel und Schlägel können gar wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muß man die Radirnadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowohl, als speculativer, beide, aber jeder in seiner Art brauchbar: jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im Allgemeinen, aus bloßen Begriffen geurtheilt werden soll, z. B. in der Metaphysik, wo der sich selbst, aber oft per antiphrasin so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urtheil hat."

Daß es trotz dieser schlagenden und vernichtenden Widerlegung der Gegner Humes auch heute noch viele kleine Geister gibt, die nicht wissen, worum es sich handelt, mag man aus den höchst trivialen Bemerkungen ersehen, mit denen Lewes in seinen Problems of Life and Mind II, p. 408—412 Hume zu widerlegen glaubt, ein warnendes Beispiel für Alle, die sich mit Philosophie beschäftigen, ohne in den Geist der Schriften Kants eingedrungen zu sein und sich ernstliche Kenntnisse von dem erworben zu haben, was als Basis und Ausgangspunkt aller wahren Philosophie für alle Zukunft gelten muß. Dies ver-

nachlässigen, heißt nach Lavoisier sich mit alchimistischen Versuchen, nach Bopp mit den alten etymologischen Spielereien nach der zufälligen Aehnlichkeit des Lautes belustigen.

Ich will nun im Folgenden Hume's scharfsinnige und in einfach schlichter Form doch so überzeugende Argumentation in großen Umrissen wiederzugeben suchen:

„Wenn es zwischen den Objecten der Welt eine Beziehung gibt, über die uns Belehrung und Aufklärung von höchster Wichtigkeit ist, so ist es gewiß die Beziehung von Ursache und Wirkung; denn auf diese sind alle unsere Vernunftschlüsse in Betreff der wirklichen Dinge gebaut; durch sie allein sind wir einzig der Objecte gewiß, die außerhalb der Sinneswahrnehmung und des Gedächtnisses liegen; die unmittelbare Anwendung aller unserer Kenntnisse besteht darin, daß wir die künftigen Ereignisse aus ihren Ursachen voraussehen und so bestimmend auf sie einwirken. Alle unsere Gedanken und Forschungen gehen also jeden Augenblick auf diese Beziehung von Ursache und Wirkung zurück und dennoch — ist es denn überhaupt möglich, diesen Begriff auch nur zu definiren, also eine richtige Vorstellung damit zu verbinden?" *)

„Die gewöhnlichen Definitionen sind meistens leere Tautologien; sie setzen den Begriff voraus. Wenn ich Ursache etwas nenne, was etwas anderes hervorbringt, so ist dies Wort unverständlich ohne den Begriff der Ursache. Das Nämliche ist der Fall, wenn ich Ursache definire als das wodurch ein anderes ist. Nur wenn wir sagen, Ursache ist das, worauf ein anderes (die Wirkung) regelmäßig folgt, uns also auf die zeitliche Succession beschränken, haben wir etwas Verständliches gesagt." **)

Hier haben wir den Kernpunkt der ganzen Untersuchung. Unser innerstes Bewußtsein sagt uns, daß mit der bloßen zeitlichen Folge dem Ursachenbegriff nicht Genüge geschieht. Die

*) Enquiry concerning human Understanding, sect. VII, pt. 2.
**) Ibid. sect. VIII, 1.

Frage entsteht, ob wir in obiger Definition an die Stelle der Worte: regelmäßig folgt setzen können: nothwendig folgt. Hume verneint dieses entschieden, und vom Standpunkte des Empirismus, d. h. Lockes und Humes kann es keine andere Antwort geben.

„Wenn Alles aus der Erfahrung stammt, dann muß auch der Ursachenbegriff daher stammen. Böte uns die Natur ewigen Wechsel und unaufhörliche Umwandlung, dann wäre der Begriff der Causalität niemals in uns entstanden. So aber bietet sie uns stets in gleicher Aufeinanderfolge sich darstellende Erscheinungen; unser Bewußtsein empfängt die sinnlichen Eindrücke dieser Aufeinanderfolge und wird dann durch Gewöhnung veranlaßt, wenn es das eine sieht, das andere mit mehr oder weniger Sicherheit zu erwarten. So bildet sich die Vernunft zuletzt ein, sie sehe in allem einen nothwendigen Zusammenhang und wisse, daß auf ein gegebenes A ein B folgen müsse."

„Eine solche Einsicht ist aber der menschlichen Vernunft durchaus versagt. Was weiß ich denn, was kann ich denn von den Außendingen anderes wissen, als durch Erfahrung, d. h. sinnliche Eindrücke. Die einfachste und geringste Einsicht, daß eine Kugel die andere fortstößt, daß das leuchtende Feuer auch brennt u. s. w. stammt aus dieser Quelle. Durch Raisonnement ist es niemals möglich, das was draußen zwischen den Körpern vorgeht zu erfahren, also eine nothwendige Verbindung, Causalität darin zu entdecken. Der Schauplatz des Universums ist in ewiger Bewegung, die Objecte folgen in unaufhörlichem Wechsel, aber die innere Kraft, die das Ganze bewegt, entzieht sich unseren Blicken und die Sinnes-Eindrücke haben nicht das Mindeste, was uns darüber aufklären könnte." *)

„Sollte denn vielleicht in der Wirkung der Außendinge auf unsere Sinnlichkeit die gesuchte Nothwendigkeit der Verknüpfung liegen? Wir sagen: die Vibration dieser Saite ist Ursache dieses Tons. Was verstehen wir darunter? entweder,

*) Loc. cit. sect. VII.

daß wenn eine solche Saite vibrirt, der Ton gehört wird oder daß wenn das Bewußtsein die Vibration wahrnimmt, es den Ton erwartet. Hier ist nur Erfahrung, nur zeitliche Succession, von der nothwendigen Verbindung, von der Identität der geschwungenen Saite mit der Tonempfindung kann unsere Vernunft niemals die geringste Einsicht haben." *)

„Wir können aus dieser natürlichen Beschränkung niemals heraus. Wenn ein einziges Object, ein Natur-Ereigniß gegeben ist, kann auch der durchdringendste Geist der Welt niemals entdecken oder auch nur ahnen, was die Folge desselben sein wird. Wenn uns in einem bestimmten Falle die Erfahrung die Aufeinanderfolge zweier Ereignisse gegeben hat, so würde man einem Jeden, der daraus eine Regel machen wollte, unverzeihliche Uebereilung vorwerfen. Wenn aber Ereignisse einer gewissen Art unzählige Male in derselben Folge sich wiederholt haben, dann haben wir nicht das geringste Bedenken, das eine aus dem anderen vorherzusagen, und von dieser Art von Schlußfolgerung, die allein uns in der Wirklichkeit der Dinge leitet, machen wir ausgiebigsten Gebrauch. Dann nennen wir das eine dieser Objecte Ursache, das andere Wirkung, setzen sie also in eine Verknüpfung, schreiben dem ersten eine Macht zu, wodurch das zweite unfehlbar hervorgehen muß, eine Kraft, die mit der größten Gewißheit und unvermeidlicher Nothwendigkeit wirkt. Was aber liegt dem ganzen Raisonnement zu Grunde? Nur die Häufigkeit der Fälle." **)

„Nun hat man uns aber seit Descartes gesagt, daß in unserem denkenden und wollenden Bewußtsein die wahre Quelle der Gewißheit liege, daß das Denken und Wollen allein in potestate nostra seien, daß wir hier also wahre Ursachen und Verursachungen antreffen. In diesem scheinbar lichten Raume sind wir aber in noch viel größerem Dunkel. Wer hat jemals etwas Vernünftiges sagen können über die Natur seiner Seele,

---

*) Loc. cit.

**) Loc. cit.

über ihre Fähigkeit Ideen hervorzubringen, über das Wesen dieser Ideen? Diese Production wäre allerdings eine wahre Schöpfung aus dem Nichts *), was eine so große Macht voraussetzt, daß man sie jedem begränzten Wesen absprechen muß: das ist gewiß, daß unsere Seele selbst solche Vorgänge weder empfindet noch begreifen kann. Wir empfinden nur das Geschehen, d. h. daß eine Idee sich auf Befehl des Willens einstellt, die Art und Weise aber wie es geschieht und die Kraft die es ausführt entzieht sich vollkommen unserem Begreifen."

„Außerdem ist die Gewalt der Seele über sich selbst nicht minder beschränkt, als die welche sie über die Bewegungen unseres Körpers hat. Letztere, die Locke als das Prototyp des Ursachenbegriffs hat aufstellen wollen, entzieht sich nicht weniger unserer Erkenntniß als alles Uebrige. Wir haben durchaus keine Einsicht in das wunderbare mechanische Getriebe unseres Körpers, der sich doch, wie man sagt, nach unserem Willen bewegen soll. Das Unbegreiflichste von Allem aber ist, daß überhaupt eine als geistig angenommene Substanz den Körper bewegen sollte! Wäre unsere Macht so groß, daß wir durch den bloßen Willen Berge versetzen, Planeten in ihrem Laufe ablenken könnten, es wäre nicht im mindesten wunderbarer, als daß sich die schwere Masse unseres Körpers in Folge unseres Willens, eines geistigen Princips, bewegt. Alle Philosophen, die sich mit Lösung dieses quälenden Räthsels abgemüht haben, sind gescheitert oder haben zu dem deus ex machina ihre Zuflucht genommen. Aus allem dem folgt, daß wir durchaus nichts von der inneren Kraft wissen, die in uns die spiritus animales, die Nerven, die Muskeln in Bewegung setzt und so alle Functionen ausführt, die zum inneren und äußeren Leben nothwendig sind. Es ist daher nur ein Ergebniß der Erfahrung, wie bei den äußeren Vorgängen, daß wir unsere Glieder in Folge unseres Willens bewegen."

„Die Macht unserer Seele über sich selbst ist den Gefühlen

*) Also die Verwirklichung des Ideals des Ursachenbegriffs, s. oben die Ansicht der griechischen Skeptiker.

und Leidenschaften gegenüber noch viel beschränkter, als auf dem Gebiete der Ideen, die doch auch ihre engen Gränzen haben. Wer kann sich rühmen, die erste Ursache aller dieser Beschränkungen zu kennen; wer will uns erklären, warum wir hier in dem einen Falle eine Macht haben, die uns in vielen anderen Beziehungen entgeht? Sind wir denn auch nur selbst immer dieselben? Sind wir nicht in verschiedenen Zeiten, Lagen, Umständen gleichsam andere Wesen? Und welchen Grund können wir für alles dieses angeben, als die Erfahrung? Kurz in dem Willen ist keine Einsicht weder in das was er vermag noch in die Gränzen seines Könnens zu finden: es bedurfte, um zu der Kenntniß seines Vermögens zu gelangen, jener zahlreichen Erfahrungen, welche die Menschheit von jeher und jeder Einzelne seit seiner Kindheit gemacht hat. Der Fortschritt, zu dem die Speculation gelangt ist, hat alle ernsten Philosophen zu der Ueberzeugung gebracht, daß die Macht der Seele über den Körper, die Wirkung der Körper auf die Seele uns ganz ebenso unbegreiflich ist, als die Wirkungen, die ein Körper auf den anderen ausübt. Sie sahen deshalb keinen anderen Ausweg als daß sie dies Alles einer intelligenten Ursache, einem Schöpfer zuschrieben, der durch sein fiat Alles hervorgebracht und durch seine Mitwirkung Alles so erhält, wie er es geschaffen hat. Daß sie dabei nur eine Unbegreiflichkeit durch eine andere ersetzt haben, kann dem ernsthaften Denker nicht verborgen bleiben. Aber auch alle die thätigen Kräfte, welche die Naturforscher als Ursachen eingeführt haben, sind weit entfernt, das mindeste Licht zu bringen und auf Realität Anspruch zu machen. Was hilft uns die vis inertiae, als daß sie eine große Zahl von Erfahrungen — daß der ruhende Körper nur durch Stoß, der bewegte nur durch Widerstand seinen Zustand ändert, zusammenfaßt? Wenn man von Schwere redet, denkt Jeder nur an Wirkungen, Niemand begreift die Ursache, Newton fiel es niemals ein, seine allgemeine Attraction als eine wirkliche Ursache aufzustellen, das haben erst seine übereifrigen Schüler gethan. Kurz wir verstehen weder die Ursachen des Geistes, noch die den körperlichen

Erscheinungen zu Grunde liegenden, noch die Wechselwirkungen beider. Alles was wir wissen, ist, daß wir nichts wissen."

„Alle unsere Erkenntniß geht also einzig und allein aus der Erfahrung des Thatsächlichen, der Aufeinanderfolge der Ereignisse hervor; sie beruht auf dem einzigen Schlusse, daß es in Zukunft so sein wird, weil es in der Vergangenheit so war. Kann uns dieses jemals Gewißheit, Nothwendigkeit gewähren? Gesetzt der Lauf der Natur war bis jetzt regelmäßig, so brauchen wir ein neues Argument zum Beweise, daß er es immer sein wird. Vergebens studirt ihr die Natur des Körpers in dem Buche der Erfahrung; seine innere Natur könnte sich ja geändert haben, ohne daß seine sinnlichen Eigenschaften sich änderten. Welche Logik kann diesen Einwand entkräften? Man sage mir nicht, daß ich selber durch mein Thun das Gegentheil beweise. Als thätiges Wesen habe ich nichts zu verlangen, aber als Philosoph lege ich meine Zweifel vor und wünschte, daß sie gehoben würden, wenn ich auch wenig Hoffnung habe, daß es geschehen wird."

„Es ist sicher, daß der stupideste Mensch, daß Kinder, ja selbst die Thiere aus der Erfahrung lernen: alle Thiere lernen die Eigenschaften der Naturdinge, indem sie ihre Wirkungen erfahren; ein Kind, das sich einmal am Licht verbrannt hat, hütet sich vor demselben: wenn ihr mir nun sagt, daß das Kind diesen Schluß zieht in Folge einer Art von Raisonnement, so habe ich alles Recht, von euch die Mittheilung des letzteren zu fordern. Ihr werdet nicht sagen, daß es ein abstruses Raisonnement sei, das eure Fähigkeit übersteigt, da es der Seele des Kindes möglich ist; bringt ihr mir aber einen complicirten Syllogismus, so ist dies der beste Beweis, daß es nicht die Vernunft ist, die uns die Zukunft der Vergangenheit ähnlich voraussetzen läßt. Anderenfalls müßte ich selbst bedeutend zurückgeschritten sein, da es mir heute nicht mehr möglich ist, auf ein Raisonnement zu kommen, das mir in der Wiege geläufig war."

„Es gibt ja wohl eine Verbindung von Ursache und Wirkung, der wir in der Thierwelt begegnen und auf die alle Er-

haltung der Organismen gebaut ist, wir nennen sie Instincte und bezeichnen sie als höchst merkwürdige und unbegreifliche Fähigkeiten. Daß hier keine Vernunft-Erkenntniß obwaltet, wird Jeder zugeben. Wir sollten daraus lernen, daß unsere eigene Erfahrungs-Erkenntniß, die wir mit den Thieren gemein haben, von der all' unsere Thätigkeit abhängt, nichts anderes ist, als eine Art von Instinct oder mechanische Kraft, die ohne unser Wissen in uns wirkt und die niemals durch Vergleichung von Ideen, welche die wahren Objecte unserer Vernunft-Operationen sind, geleitet wird. Was den Menschen lehrt, das Feuer zu vermeiden, ist wohl ein verschiedener Instinct, aber nicht weniger ein Instinct, als das was den Vogel das Brüten und die Ernährung seiner Jungen lehrt." *)

„So beruht also alle unsere Erkenntniß auf Erfahrung und Sinneseindrücken und durchaus nicht auf apriorischen Wahrheiten, aus denen durch Schlußfolgerungen alles Uebrige hergeleitet werden sollte. Die Harmonie unserer Gedanken mit der Außenwelt beruht einzig und allein auf der Gewöhnung, jenem wunderbaren Princip, das zur Erhaltung unseres Geschlechts so nothwendig ist. Hätten die Successionen der äußeren Erscheinungen nicht beständig in uns die mit denselben verbundenen Ideen erweckt, so wäre unsere Erkenntniß auf immer auf den engen Kreis der Sinneseindrücke und des Gedächtnisses beschränkt geblieben, wir wären nie im Stande gewesen, die Mittel den Zwecken anzupassen und unsere geistigen Fähigkeiten wären unzureichend geblieben, um das Nützliche zu thun und das Uebel zu vermeiden. Diese Operation der Seele, direkt und unmittelbar Aehnlichkeit der Ursachen mit Aehnlichkeit der Wirkungen und umgekehrt zu verbinden, war zu wichtig für die Erhaltung des Menschengeschlechts, als daß sie den trügerischen Operationen einer Vernunft überlassen werden durfte, die zu langsam in ihrem Voranschreiten ist, deren die Kindheit kaum fähig ist und die in jedem Alter großen Irrthümern ausgesetzt ist. Es war

*) Enquiry, sect. IX.

der Weisheit der Natur angemessener, diesen Instinct in uns zu legen, der schon dem Kinde eigen sich zugleich mit dem Denken entwickelte und durchaus nicht von den mühsamen Arbeiten der Intelligenz oder des Vernunft-Denkens abhing. Gerade wie wir unsere Glieder gebrauchen, ohne ihren Mechanismus zu kennen, treibt ein innerer Instinct unsere Gedanken in eine der Außenwelt entsprechende Ordnung, ohne daß wir ihr inneres Getriebe und ihre Kräfte kennen." *)

So war also Hume zu demselben Resultate gekommen, das auch die griechischen Skeptiker erreicht hatten, daß nämlich die Erkenntniß nur für die Zwecke der Erhaltung des Daseins dem Menschen gegeben sei und daß sie sich deshalb niemals über ihre Gränzen hinauswagen, ewige, metaphysische Wahrheiten zu ergründen sich vermessen sollte, wohin auch die Erforschung der Ursache gehöre, da dieser Begriff dem Menschen an und für sich schon unverständlich, außerdem auch in der Wirklichkeit niemals realisirt werden könne. Des Menschen wahre Aufgabe sei, die von der Erfahrung gegebenen Successionen durch seine Ideen in gleicher Ordnung geistig zu reproduciren, sich also nicht der langwierigen Methode logischer Schlußfolgerungen anzuvertrauen. Die griechischen Skeptiker wollten ungefähr dasselbe sagen, indem sie das signum demonstrativum bestritten und das signum memoriale anerkannten und hochhielten. In letzterem, sagten sie, liegt die ganze Kraft der Erkenntniß, über die der Mensch nicht hinausgehen dürfe; der Rauch bringt ihm das Feuer, die Wunde den Tod u. s. w. in die Erinnerung. Der Fehler der Dogmatiker sei, in allen diesen Dingen Zeichen zu sehen, mit denen sie in die unergründliche Natur der Dinge eindringen könnten. Es ist also der Kern der Hume'schen Ansicht schon in dieser Grundanschauung enthalten. Von großem Interesse ist es aber, daß die griechischen Skeptiker die Ueberlegenheit des Menschen über die Thiere ganz richtig in

*) Loc. cit., sect. V.

jene signa memorialia verlegten und damit vielleicht zuerst die Bedeutung der Sprache für das Denken ahnten. *)

Zu diesem negativen Resultate mußte allerdings der auf den bloßen Empirismus bauende menschliche Gedanke gelangen. Wenn Alles, auch der Ursachenbegriff, wie Locke annahm, von Außen in uns hineingelangt, dann ist dieser Begriff selber ein contingens, kann niemals Nothwendigkeit geben und zerstört sich demnach selbst. Der Hume'sche Skepticismus war in der That die Selbstauflösung des Empirismus und war demnach bestimmt, tieferer Erkenntniß die Wege zu bahnen.

Wir haben nun Hume auch auf das Gebiet der eigentlichen höheren Erkenntniß zu folgen, welche außerhalb der Erfahrung also mit apriorischen Wahrheiten sich beschäftigt und den Anspruch erhebt, speculative und metaphysische Erkenntniß zu sein und uns über das Wesen der Dinge dogmatisch Aufschluß zu geben.

Hume hat einige entschiedene Verdienste um die Erkenntniß-Theorie sich erworben, indem er auf dem von Locke angebahnten Wege voranschritt und das Verhältniß der Sinnenwahrnehmung zu der Ideenbildung weiter ausbaute. Locke nannte die gewöhnlichen Sinnesaffectionen schon Ideen, desgleichen die inneren Regungen des Gemüths, also die Leidenschaften: Hume erkannte das Irrige dieser Ansicht und unterschied zwischen den Sinnes-Eindrücken (das Wort ist von ihm) und den daraus gebildeten Gedanken. Er that also einen Schritt, der ihn weit hätte führen können, wenn er des vortrefflichen Locke Rath gefolgt wäre, daß man dem Ursprung der Begriffe nachforschen müsse. Das that er aber nicht, sondern nahm, wie aus den obigen Stellen hervorgeht, eben eine geheimnißvolle, für uns unbegreifliche

*) Κἂν δῶμεν δὲ διαφέρειν τῶν ἄλλων ζῴων τὸν ἄνθρωπον, λόγῳ τε καὶ μεταβατικῇ φαντασίᾳ καὶ ἐν τῇ ἀκολουθίᾳ, ἀλλ' οὔτοι γε καὶ ἐν τοῖς ἀδήλοις καὶ ἀνεπικρίτως διαπεφωνημένοις συγχωρήσομεν αὐτὸν εἶναι τοιοῦτον, ἐν δε τοῖς φαινομένοις τηρητικήν τινα ἔχειν ἀκολουθίαν, καθ' ἣν μνημονεύων τινα μετὰ τίνων, τεθεώρηται, καὶ τίνα πρὸ τίνων, καὶ τίνα μετὰ τίνα, ἐκ τῆς τῶν προτέρων ὑποπτώσεως ἀνανεοῦται τὰ λοιπά. **Sext. Empir. adv. Math. VIII, 288.**

Mechanik im Innern unserer Seele an, die Ideen hervorbringt, wie unser Körper sich durch seine Sehnen und Muskeln bewegt. Er fand überall Nahrung für seinen Skepticismus.

„Die Wissenschaften zerfallen in zwei Klassen, in solche, die sich mit der Relation der Ideen beschäftigen und in die, welche es mit Thatsächlichem zu thun haben. Zu den ersteren gehört die Mathematik, deren Stoff nur Quantität und Zahl ist. Ihre Wahrheiten werden durch einfache Gedankenbewegung erwiesen und hängen durchaus nicht von Dingen der Wirklichkeit ab. Gäbe es in der ganzen Welt kein Dreieck, so behielten die Sätze des Euklid doch ihre ewige Wahrheit."

„Ganz anders ist es mit Real-Wahrheiten. Ihre Gewißheit ist ganz anderer Natur. Zwei und drei kann nichts anderes sein als fünf; aber jedes wirkliche Ding kann — ohne Widerspruch des Gedankens — ebensowohl sein, als nicht sein. Kein apriorischer Schluß kann uns auch nur die allergeringste Eigenschaft des allergeringsten Dings erschließen." *)

„Wenn wir aber nun auch die abstracten und apriorischen Wissenschaften ins Auge fassen, so gerathen wir sowohl in ihren eigenen Folgerungen, als in ihrem Zusammenhang mit der Wirklichkeit, auf so viele Widersprüche, daß wir wieder in den Scepticismus gerathen."

„Kein Mathematiker kann Aufschluß geben über die gewöhnlichsten Begriffe, deren er sich bedient; niemals wird er sagen können, was zwei gleiche Größen sind, er wird sich auf die sinnliche Anschauung berufen. Welche Absurditäten und Paralogismen fließen nicht aus den Begriffen Raum und Zeit? Eine Linie, ein Zeittheil bestehen aus unendlichen Theilen, das ist leicht mathematisch zu demonstriren; eine doppelt so große Linie, ein doppelt so großer Zeittheil besteht also aus doppelt soviel unendlichen Theilen, was ein krasser Widersinn ist. Niemals hat eine Religion der Vernunft so viel ihr Widersprechendes

---

*) Enquiry, sect. IV.

zugemuthet, als Geometer und Metaphysiker pomphaft und mit einer Art Triumph ihr vordemonstriren."

„Bei jedem Schritte gerathen wir in die Widersprüche des apriorischen oder metaphysischen Denkens. Alle Menschen, ja selbst die Thiere gehen von der Voraussetzung der Wirklichkeit der Außenwelt aus, richten all ihr Thun und Wollen danach ein. Nun bringt die Philosophie den unzweifelhaften Beweis, daß alles dieses Aeußere nichts anders ist und durchaus nichts anderes sein kann, als Modificationen unserer Sinne, d. h. Bewußtseinsformen. Wem sollen wir nun glauben, dem untrüglichen Vernunftbeweis? Die Cartesianische Berufung auf die Wahrheit Gottes hilft nichts, denn unsere Sinne täuschen uns oft genug."

„Zwar hat Locke den Unterschied zwischen qualitates primariae und secundariae gemacht und die letzteren nur auf Rechnung unserer Sinne gesetzt. Alle Neueren stimmen ihm bei, daß Härte, Weiche, Wärme, Farbe nur unsere Empfindungen und nicht objective Eigenschaften sind. Aber wenn das von den secundären Eigenschaften gilt, dann muß es auch wahr sein von der Ausdehnung und Solidität, die man für primäre Eigenschaften hält; denn diese werden uns nur bekannt durch die Sinne des Gesichts und Getasts. Daß diese primären Eigenschaften aus Abstraction entstanden seien, wird niemand glauben; denn eine Ausdehnung, die weder fühlbar noch sichtbar ist, ist ein Unding."

„Es hilft nichts; es bleibt uns nichts übrig als uns zu resigniren; wir müssen uns nach richtiger Einsicht in die enge Begränzung unseres Erkenntnißvermögens auch eine heilsame Beschränkung im Gebrauche desselben auferlegen, und nicht durch unsere Phantasie in alle Höhen und Tiefen des Weltalls fortreißen lassen. Die Philosophie kann eben nur eine methodische und exacte Erforschung des gewöhnlichen Lebens sein. Wir können ja, nach unzähligen Erfahrungen, noch keinen vernünftigen Grund angeben, warum wir glauben, daß der Stein fallen und das Feuer brennen wird — und sollten über den Ursprung der Welt

und über das was die Natur seit einer Ewigkeit gethan Entscheidungen fällen! Eine genaue Prüfung der Kräfte unseres Geistes wird uns heilsam belehren über die für uns passenden Gegenstände."

„Quantität und Zahl scheinen mir der einzige Gegenstand der abstracten Wissenschaften und der Demonstration. Diese Art von Erkenntniß ist die vollkommenste, aber jeder Versuch, sie über ihre Gränzen hinaus zu erweitern, führt zu Sophismen und Illusion. Da die Theile von Quantität und Zahl durchaus gleichartig sind, so werden ihre Beziehungen verwickelt und schwierig: daher gibt es nichts Interessanteres und Nützlicheres als bei den verschiedenartigen Formen Gleichheit und Ungleichheit zu bestimmen durch Variation der Mittelglieder. Alle unsere übrigen Ideen sind verschieden unter einander und aller Fortschritt besteht darin, die Verschiedenheiten zu entdecken und genau festzustellen. In mathematischer Erkenntniß schreitet man dagegen nur durch Schlußfolgerungen und Denken voran. Ich glaube, man kann mit Sicherheit aufstellen, daß Quantitäten und Zahlen die einzigen Objecte einer wahren Wissenschaft sind."

„Alle anderen Forschungen gehen von Thatsachen aus und daraus folgt, daß sie keine Demonstration zulassen. Alles was wirklich ist, könnte ebenso gut nicht sein; diese Negation enthält keinen logischen Widerspruch; in allem was Thatsächliches berührt, sind wir also nur auf Erfahrung angewiesen. Wenn wir nun von unseren Principien geleitet, in eine Bibliothek einträten, welche Verwüstungen würden wir anrichten! Nehmen wir z. B. einen Band theologischen oder scholastisch-metaphysischen Inhalts zur Hand, so werden wir fragen: Enthält dieses Buch abstracte Vernunftschlüsse über Quantität und Zahl? Nein. Auf Erfahrung beruhende Betrachtungen über wirkliche Dinge? Nein. Also ins Feuer damit, denn es können nur Sophismen und Illusionen darin sein!" *)

---

*) Enquiry, sect. XII.

Die Conclusion läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig.

1) Hier Mathematik und Wege des Geistes auf apriorischem Gebiete, auf welchem Schluß aus Schluß in oft sehr complicirter Weise die Wahrheiten entwickelt. Inhalt: nur Relation der Ideen, die auf Quantität und Zahl Bezug haben. Man wird an Hobbes erinnert, der gesagt hat: Alles Denken ist nur ein Addiren und Subtrahiren.

2) Dort Erfahrungswissenschaften, wo alles syllogistische Verfahren, alle Raffinements und Kunstgriffe des subtilen Denkens ganz verkehrt sind; denn es ist nicht die Vernunft, sondern die Erfahrung, die allein uns über Ursache und Wirkung etwas lehrt. Wer hätte jemals a priori die Explosionskraft des Pulvers, die Richtung der Magnetnadel u. s. f. entdecken können? Auch wo complicirte Mechanismen vorliegen, kann nur Erfahrung uns aufklären. Wer wird jemals aus ersten Principien ableiten wollen, warum Brod und Milch passende Nahrung für uns, aber nicht für den Löwen sind?

Man kann den Hauch empirischer Begeisterung, der alle Schriften Hume's durchweht, als den letzten Ausbruch eines concentrirten Ingrimms gegen die scholastische Methode ansehen, die indem sie behaglich ihre Gedankenformen in allen möglichen Combinationen auflöste und wieder verband, dadurch einen Anspruch auf Erklärung der Wirklichkeit gewonnen zu haben glaubte. Daß diese Methode in theologischen und philosophischen Schriften, trotz aller bereits gewonnenen Klarheit, noch eine breite Stelle einnahm, zeigt uns schon das Beispiel der größten Denker: Descartes, Spinozas, Leibniz'. Sie alle schlugen die Brücke vom Gedanken zur Wirklichkeit durch das ens maxime necessarium welches dann auch das ens realissimum ist. Hume's Grundgedanke und tiefste Ueberzeugung dagegen ist: Kein ens reale ist necessarium, geschweige denn maxime necessarium, außer etwa für die sich im Kreise bewegenden Syllogistiker, die in ihrer Herzensangst keinen Weg zur Wirklichkeit zu finden wissen,

weil sie die wahre Quelle derselben, die Erfahrung, nicht sehen oder nicht würdigen!

Kants Verhältniß zu Hume ist in der oben mitgetheilten Stelle aus den „Prolegomena“ recht klar und scharf bezeichnet, sowie auch deutlich daraus hervorgeht, worin der große Denker den Kernpunkt des Hume'schen Zweifels, den er vom empirischen Standpunkte unwiderleglich nennt, gefunden hat. Ein genaueres Eingehen auf das Verhältniß der beiden Philosophen und die Formulirung der Frage, die Hume den Philosophen gestellt hatte, in Kant'scher Weise, wird uns demnächst beschäftigen. Hier soll noch kurz das Verhältniß der Hume'schen Skepsis zu der vorangegangenen Philosophie, ihre Stellung in dem Entwickelungsgange des philosophischen Gedankens beleuchtet werden.

Seit mit dem Cartesianischen Cogito der Ausgangspunkt aller Philosophie von dem denkenden Subject genommen ist, sehen wir den Begründer sowohl, wie alle seine Nachfolger alle ihre Geisteskraft an das quälende Räthsel setzen, wieso denn eine wirkliche Außen- und Körperwelt angenommen werden und gefolgert werden könne, da ja doch alles Denken nur ideal, modi des Bewußtseins sind!

Die beiden einzigen Denker, die eine wirkliche Versöhnung und Ausgleichung der beiden Gegensätze zu Stande bringen, Spinoza und Leibniz transscendiren den Cartesianischen Standpunkt und bauen eine Welt — freilich unter der strengen Richtschnur und Methode des Cartesianischen Idealismus — ohne weiteren Beweis und Begründung, also dogmatisch auf.

Die anderen werfen sich resolut in einen der beiden Gegensätze, indem sie den anderen entweder ignoriren oder kurzweg verleugnen. Der consequenteste unter allen ist Bischof Berkeley, dessen Idealismus zwar verblüffend, aber nicht zu widerlegen ist. Von ihm sagt Hume: „Die meisten Schriften dieses scharfsinnigen Denkers enthalten die besten Lehren des Skepticismus, die je geschrieben worden sind, Bayle nicht ausgenommen. Er sagt zwar auf dem Titel, sein Buch sei ebenso gegen die Skeptiker gerichtet, wie gegen Atheisten und Freigeister. Aber wir

haben ein sicheres Zeichen, daß alle seine Argumente rein skeptisch sind — freilich gegen seine Absicht: dieses Zeichen ist daß sie unwiderleglich sind und doch nicht überzeugen. Die einzige Wirkung, die sie hervorbringen, ist jene augenblickliche Ueberraschung, jene Unentschlossenheit, jene Verwirrung, die das Resultat des Skepticismus sind."

Hieraus können wir nun schon die Stellung und Bedeutung Humes innerhalb der philosophischen Strömung und ihrer Gegensätze uns klar machen. Er sagte: Beide Standpunkte, der idealistische sowohl, wie der realistische sind unwiderleglich. Er versuchte aber nicht etwa, wie alle anderen, sie zu vereinbaren, zu versöhnen, oder einen dem anderen unterzuordnen, nein, er erkannte beider Berechtigung an, sah sie beide als vollkommen im Einklang mit dem Vernunftdenken an, fügte aber hinzu: sie widerlegen sich gegenseitig und es gibt keine höhere Instanz, die den Streit lösen kann; das Einzige was dem Menschen also bleibt, ist Skepsis.

Bleiben wir auf dem Gebiete des Idealen, so haben wir allerdings das schöne Schauspiel des nach Grund und Folge voranschreitenden menschlichen Denkens in der Mathematik. Der Gedanke gelangt durch Analysiren seiner selbst zu nothwendigen Wahrheiten, die überall und ewig Geltung haben und keiner Erfahrung bedürfen, aus denen sie genommen, die sie bestätigen muß. Aber was sehen wir auf dem Boden, im letzten Grunde dieser Analyse? Einen Abgrund von Paradoxien, Paralogismen und Widersprüchen, größer als jemals die wahnwitzigste menschliche Phantasie sie hat ausbrüten können. In diesem Abgrund ist Wahnsinn, aber keine metaphysische Lösung des Wesens der Dinge zu finden.

Auf diesem Gebiete, das die Relation unserer Ideen zum Gegenstande hat, ist nur darum große Klarheit, weil es sich einzig und allein um Quantität, den abstractesten Begriff, also nur um ein Mehr oder Minder, keineswegs um Reales handelt, welches letztere stets eine Qualität, durch die es bestimmt ist, nothwendig voraussetzt. Die einfachste Betrachtung

genügt aber schon, um zu zeigen, daß von dem mathematischen Denken kein Weg zu der Realität der Dinge führen kann; daß also dieser ideale Bezirk vollkommen isolirt und von der Wirklichkeit ausgeschlossen ist — obschon es, nach einigen Andeutungen Humes, nicht unwahrscheinlich ist, daß dieses Denken selbst aus Sinneswahrnehmung und Erfahrung stammt. (Letztere Ansicht zerstört wieder die Allgemeinheit und Nothwendigkeit mathematischer Erkenntnisse).

Begeben wir uns dagegen auf das Gebiet des Realen, so sind wir einzig und allein auf Erfahrung angewiesen. Hier ist für unser analysirendes Vernunftdenken Alles ein ewiges Räthsel. Unsere Vernunft spiegelt uns vor, daß wir Ursache und Wirkung erkennen, während doch alle Erfahrung uns nur Con-ting-entia (d. h. zufällig Zusammentreffendes) darbieten kann. Alles Analysiren unseres eigenen Gedankenprocesses ist da vom Uebel, der Practicus, der eine Reihe von Erfahrungsthatsachen schnell in eine äquivalente Reihe von Ideen umwandeln kann, ist hier allein erfolgreich. Die Ideenbildung selbst, die in unserer Seele stattfindet und mit den Dingen der Außenwelt in Harmonie steht, ist ein ebenso großes und unlösliches Räthsel, wie die Natur unserer Seele: es ist ein für unser Vernunftdenken nicht minder Unbegreifliches, als der geheimnißvolle Mechanismus unseres Körpers, dessen wir uns scheinbar nach unserem Willen bedienen.

Daraus folgt, daß das Ideale uns ebenso unbegreiflich ist, wie das Reale; wir können keine Erklärung geben, als die oberflächliche empirische, indem wir sagen, dort wirkt Gewohnheit, hier eine gewisse Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge. Indem sich nun diese beiden Principien zusammenordnen, entsteht die — für praktische Zwecke sehr geeignete und vollkommene — menschliche Erkenntniß. Das Warum der Ideen, das Warum der realen Successionen, das Warum des Zusammenwirkens von Ideen und Realien bleibt uns auf ewig verschlossen und unergründlich.

So hatte das Vernunftdenken die Ansprüche der Vernunft

zerstört, die Vernunft hatte dem Anschein nach einen Selbstmord begangen. Das Cartesianische Dubito war in seiner ganzen Strenge und Herbe wieder auferwacht. Die Ergebnisse des philosophischen Denkens der ganzen Vergangenheit waren in Frage gestellt; die Systeme der mit allem Scharfsinn und dem Aufgebot ihrer ganzen Geisteskraft mühsam voranschreitenden Dogmatiker waren gegen einander geführt und hatten in dem Zusammenstoß sich selber zerstört. Die organischen Gebilde hatten sich in chaotische Elementarkräfte aufgelöst. Dunkele Wolken und düstere Nebel lagerten über der Geisteswelt und schienen jeden Ausblick nach dem Lichte gewisser Erkenntniß auf ewig zu verhindern. Aber dieses Dämmerungsgrauen verkündete die Morgenröthe und den nahenden Tag. Bald sollte am philosophischen Himmel ein Gestirn sich erheben, dessen strahlender Glanz alle früheren Leistungen verdunkelte, Kant. Ihm war es beschieden, den tiefsten Punkt der menschlichen Vernunft zu ergründen und dadurch sowohl den bangen Zweifel, der sie ängstete, auf immer zu verscheuchen, ihre Berechtigung und unentreißbaren Ansprüche endgültig festzustellen, wie auch für alle Zeiten die Gränzen zu bestimmen, über die sie niemals hinaus sich wagen dürfe, ohne in ein uferloses Meer von wilden Phantasien und inhaltlosen Speculationen sich zu verlieren.

Er zeigte, warum alle frühere Speculation gescheitert sei, warum sie scheitern mußte, ihm allein gelang es, alle die Widersprüche und Paradoxien, in welche die Vernunft gelangt war, vollkommen aufzulösen und aus ihrem eigenen Wesen zu erklären, indem er das Senkblei in eine Tiefe warf, bis zu welcher noch nie ein sterblicher Geist zu dringen gewagt, und von dort die Kunde von den Uranlagen und ewigen Voraussetzungen aller Vernunft an das Tageslicht brachte.

Es ist darum nicht zu viel gesagt: daß Kant der seltenste und wunderbarste Geist gewesen, der jemals über diese Erde wandelte, und daß die „Critik der reinen Vernunft“ die höchste Leistung menschlichen Tiefsinns und menschlicher Besonnenheit ist.

Kant.

(1724—1804).

> Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht und sich sodann in der Gränze des Begreiflichen zu halten.
>
> Goethe.

Kant unter der Einwirkung der Leibniz-Wolff'schen Philosophie. (1755—1768).

Die Ueberzeugung, daß es der menschlichen Vernunft möglich sei, über Alles genügende Aufklärung zu geben, war die Voraussetzung des berechtigten Verlangens, auf ihre Autorität allein zu recurriren, wenn es sich darum handelte, wichtige Fragen zu entscheiden. Das Dogma, daß die Vernunft das Recht habe, alle menschlichen Institutionen, Meinungen, Glaubenssätze einer Prüfung zu unterwerfen, das Vernunftwidrige in ihnen nachzuweisen und bessere glückliche Zustände zu inauguriren, war die Signatur des achtzehnten Jahrhunderts.

Diese mit leidenschaftlicher Begeisterung erfaßte Ueberzeugung führte am Ende des Jahrhunderts zu zwei großen Umwälzungen, deren eine auf dem theoretischen, die andere auf praktischem Gebiete stattfand, die allem künftigen Denken und socialer Entwickelung eine neue Richtung verliehen. Die eine ist die Kritik der reinen Vernunft, die andere die französische Revolution. Von diesen beiden ist aber die erstere die ungleich wichtigere und bedeutungsvollere: die alle von außen ihr aufgenöthigten Schranken abschüttelnde Vernunft gelangte *zur Erkenntniß ihrer eigenen Schranken.*

Ich habe schon oben angedeutet, worin der Grund-Irrthum des unter der Devise der Wolff'schen Philosophie kämpfenden

Aufklärungs-Zeitalters bestand. Er lag in der Ueberschätzung der menschlichen Vernunftkräfte, in der Ueberzeugung, daß die Vernunft im Stande sei, alle Räthsel zu lösen, sobald sie nur in den lichten Raum ihres Denkens gebracht würden. Alles Denken war ein Analysiren der Begriffe; es war genügend eine richtige Analyse der Begriffe anzustellen, um sofort ein klares Verständniß von allem Möglichen zu erhalten. Daß die Vernunft dabei irren, sich selber etwas vorspiegeln könne, kam Keinem in den Sinn.

Nun sind allerdings Begriffe die wahren Objecte des menschlichen Denkens und sie enthalten sinnliche Anschauungen, wie auch andere Begriffe ganz oder theilweise gebunden in sich. Es ist darum schon eine lohnende Aufgabe und ein interessantes Schauspiel, wenn einmal ein scharfsinniger, philosophischer Geist uns das ganze Getriebe unseres in instinctiver Sicherheit und fast ganz unbewußt in uns verlaufenden Denkens auseinanderlegt, uns wie durch ein gläsernes Uhrgehäuse alle die Räder, Zapfen, Achsen, Federn in ihrem Ineinandergreifen und ihrer rastlosen Thätigkeit anschauen läßt. Wir empfinden dabei ein eigenthümliches Behagen, da wir uns einer Kraft deutlicher bewußt werden, die bisher — wie Essen und Trinken frei — von uns gehandhabt wurde. Es ist, wie wenn der Anatom uns den künstlichen Mechanismus unserer körperlichen Organe entfaltet. Kant redet darum auch zum öfteren von der Zergliederungskunst der menschlichen Vernunft.

Aber es ist ein Ding, die menschliche Vernunft functioniren zu sehen und sich ihrer außerordentlichen Zweckmäßigkeit, ihres zu diesen Functionen höchst vollendeten und kunstvollen Baues zu erfreuen und ganz ein ander Ding zu fragen: ob das auf ihrer Mühle zerschrotene Mehl auch wirkliche, substantielle, gesunde Nahrung und nicht etwa eitel Spreu oder Raden sei. Um dies zu entscheiden genügt es nicht länger sich an dem Räderwerk und Mechanismus zu erfreuen; wir müssen das Korn untersuchen, das aufgeschüttet wird und das Mehl, das zum Vorschein kommt.

Um ohne Bild zu reden: Begriffe und auch sinnliche Anschauungen (die nach Leibniz nur verworrene Vernunft-Erkenntnisse sind) zu analysiren, könnte nur dann zur Wahrheit und tieferen Erkenntniß führen, wenn das in den Begriffen und Anschauungen Gebundene auch vollkommen den Dingen der Wirklichkeit entspräche, wenn uns mit den sinnlichen Anschauungen eine direkte Erkenntniß des Wesens der Dinge gegeben würde und wenn unsere Begriffe so beschaffen wären, daß die wesentlichen Eigenschaften der Dinge in ihnen gebunden wären, mit anderen Worten: wenn so Anschauungen wie Begriffe uns die Dinge wie sie an sich sind, wiedergäben. Daß dies aber nicht der Fall ist, sah schon die griechische Philosophie ein, die nach manchen vergeblichen Versuchen das Ungleichartige zu verbinden, sich endlich bei den Ideen Platons und den Entelechien oder formae substantiales des Aristoteles beruhigte.

Die neuere Philosophie hat das Problem viel tiefer zu fassen, da ihr eine ganz andere Möglichkeit der Erklärung gegeben ist. Sie weiß, daß den Ideen Platons Begriffe entsprechen, daß diese in dem denkenden Subject entstehen und daß für diese Entstehungsweise eine psychologische Erklärung gegeben werden kann. Die ihr erwachsende ungeheure Schwierigkeit liegt in der von ihr selbst geschaffenen unausfüllbaren Kluft zwischen dem denkenden Subject und dem Object. Ihre ewig wiederkehrende Frage ist: Wieviel Realität entspricht unserem Denken; welches Recht habe ich, die von mir gedachten Dinge auch gerade so in der Außenwelt anzunehmen? Mit anderen Worten: Wie ist das Verhältniß zwischen Denken und Sein? *)

Das bloße Analysiren der Begriffe und auch der Sinnesanschauungen führt aber offenbar niemals zur Beantwortung dieser letzten Frage. Um diese mit einiger Hoffnung auf Erfolg anzufassen, müssen wir uns vielmehr nach einem anderen Quell

*) Die Philosophie seit Kant geht von dem Denken aus und fragt: Wie schafft es eine wirkliche Welt? Die alte Philosophie fragte nach der Beschaffenheit der wirklichen Welt.

umsehen, der aus uns bis jetzt noch sehr verborgenen Tiefen fließt; wir müssen, wie Locke wirklich that, nach dem Ursprung unserer Begriffe fragen, und das sowohl in formaler wie in materialer Hinsicht, sowohl in Bezug auf die Seelenkraft, welche die Begriffe bindet und festhält, als in Bezug auf den Inhalt der Begriffe, der von anderswoher uns gegeben wird. Ferner müssen wir bei unseren sinnlichen Anschauungen genau prüfen, ob nicht hier schon eine Synthese stattgefunden hat, deren Ursprung offenbar vorher festgestellt werden muß, ehe von dem Werthe und der Gültigkeit der Analyse gesprochen werden kann.

Wir sehen aus dieser kurzen Betrachtung, worauf es ankam und aus welchen Irrgängen der Selbsttäuschung die dogmatische, selbstzufriedene Vernunft der Wolff'schen Schule befreit werden mußte. Das Identificiren der Begriffe und Anschauungen mit den Dingen an sich verschleierte den Abgrund, den die Leibniz'sche prästabilirte Harmonie durch ein überkünstliches System ausgefüllt zu haben glaubte. Es galt hier zu zeigen, daß kein Analysiren der Begriffe jemals zu neuen Wahrheiten führen könne, daß die Quelle der Begriffe, der Ursprung der Synthese nachgewiesen werden müsse und daß erst dann der Grad der Uebereinstimmung der Denkoperationen mit der Realität geprüft werden könne.

1) Den ersten Schritt der Befreiung that Kant in der sonst ganz auf Leibniz'schen Principien bauenden Habilitationsschrift: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (Königsberg 1755). Der wichtigste Punkt ist

die sorgfältige Unterscheidung zwischen dem Realgrunde oder der Ursache und dem Erkenntnißgrunde. Jener ist eine ratio antecedenter determinans, dieser eine ratio consequenter determinans. Für letzteren mag Wolff mit Recht den Satz vom zureichenden Grund auf den Satz der Identität zurückführen, nicht aber für ersteren. Denn durch den Erkenntnißgrund wird nur das im Begriffe des Subjects bereits enthaltene Prädicat entdeckt; es ist hier nur eine ratio quod daß es so ist. Der Realgrund gibt dagegen die ratio cur warum es so ist, da

muß denn von anderswoher eine Bestimmung herzukommen. So unvollkommen das Alles noch ist, so sehen wir doch zwei Wege schon vor uns liegen

a) die Unterscheidung zwischen der realen und der idealen Welt in ihrem wichtigsten Kerne, dem Causalbegriffe.

b) Die Erkenntniß, daß es mit der bloßen Analysis nicht gethan ist, daß auch die Synthese irgendwo zugelassen werden muß, die hier nun allerdings sehr äußerlich ein neues Prädicat dem Subjectbegriff zufügt.

2) Einen weiteren Schritt that Kant in der Abhandlung: „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" (1762). Aller Syllogismus beruht im letzten Grunde nur auf Analysis der Begriffe und den Sätzen der Identität und des Widerspruchs, die in ihrer Anwendung auf Syllogismen lauten: Nota notae est nota rei ipsius und Repugnans notae repugnat rei ipsi. Er bestreitet die Berechtigung, zwischen der Vernunft als Schlußvermögen und dem Verstand als Urtheilsvermögen zu unterscheiden. Im Urtheilen besteht die erste und letzte Thätigkeit des Denkens. Das Formale des Denkens, die Unmöglichkeit, objective Wahrheiten aus der bloßen Denkthätigkeit zu schöpfen, tritt deutlicher hervor.

3) Zur ersten Prüfung und Gegenüberstellung mathematischer und metaphysischer Erkenntnisse wurde Kant veranlaßt durch eine Preisfrage der Berliner Akademie „ob die metaphysischen Wahrheiten derselben Evidenz fähig seien wie die mathematischen und welches die Natur ihrer Gewißheit sei" (1762). Hier verläßt er zum erstenmale die geebneten Wege und sucht neue Bahnen. Die Mathematik verfährt synthetisch, die Metaphysik muß analytisch verfahren. Jene geht von wenigen Grundbegriffen wie Raum und Quantität aus, die sie nicht weiter analysirt, und schafft nun mit diesen ihre eigenen willkürlichen Constructionen, woraus denn hervorgeht, daß in ihren Objecten genau nur soviel liegen kann, als die Definition der Begriffe derselben enthält. Das Merkwürdige an der Mathematik ist, daß sie das Allgemeinste aber immer nur in con-

creto betrachtet, daß alle ihre Sätze uns durchaus sinnlich veranschaulicht werden. In der Philosophie dagegen handelt es sich um Begriffe, die durchaus nicht anschaulich gegeben sind, diese Begriffe enthalten das abstract Allgemeine und es ist offenbar Aufgabe der Metaphysik, von diesen allgemeinsten Begriffen eine klare Definition zu geben, durch Analysis in dieselben einzudringen und ihr Wesen zu bestimmen. Das ist aber eine sehr schwere, intricate Aufgabe und mit phantasiereichen Combinationen ist da nichts auszurichten; es nützt nichts, wenn der eine Philosoph Dinge willkürlich vereinigt, die in Wirklichkeit getrennt sind, und der andere Dinge trennt, die in Wahrheit nur vereinigt vorkommen; wenn z. B. Leibniz seine schlummernden Monaden aufstellt oder wenn Andere ebenso rasch und grundlos eine Seele ohne Körper annehmen. Die Beschäftigung mit blos abstracten, nicht anschaulichen Begriffen, die nicht wie die mathematischen Zeichen sich verificiren lassen, ist es, welche das Geschäft der Philosophie so sehr erschwert. „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten, allein es ist noch niemals eine geschrieben worden.“ Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewißheit in der Metaphysik zu gelangen, ist die, welche Newton mit so großem Erfolg in die Naturlehre eingeführt hat. Sie besteht darin, daß aus sicheren Erfahrungen (mit Hülfe der Mathematik) auf allgemeine Regeln geschlossen werde, unter denen gewisse Naturerscheinungen stattfinden. Wenn wir auch nicht die ersten Gründe dieser Erscheinungen in der Natur der Körper einsehen können, so ist es doch gewiß eine Erklärung und Aufhellung verwickelter Naturereignisse, wenn wir sehen, daß sie unter bestimmten Regeln eintreten. Ebenso sollten wir in der Metaphysik auf sichere innere Erfahrung bauen, d. h. aus der Unmittelbarkeit des Bewußtseins jene Kennzeichen aufsuchen, die in allen unseren Begriffen von den allgemeinsten Eigenschaften der Dinge enthalten sind, und dann werden wir im Stande sein, wenn auch nicht in die wesentliche Natur der Dinge einzudringen, doch soweit als unsere Erkenntniß reicht,

sicher auf dieselbe uns zu stützen und manche Schlüsse in Betreff jener Dinge daraus herzuleiten. Wir sind noch weit von dem Zeitpunkte entfernt, da die Metaphysik synthetisch vorangehen wird können; erst wenn wir durch Analyse zu den einfachsten und klarsten Begriffen vorangeschritten sind, werden wir das Verfahren umkehren und auf synthetischem Wege, wie die Mathematik thut, das Mannigfaltige und Zusammengesetzte in unseren Erkenntnissen aus den einfachsten Begriffen herleiten können."

4) Einen gewaltigen Schritt nach vorwärts that Kant in seinem „Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen" (1763). Hier sehen wir den tiefen Denker zum erstenmale von dem Leibniz-Wolff'schen Dogmatismus sich losreißen und nach dem Hume'schen Zweifel hinsteuern, der die Unvereinbarkeit einer durch bloße Empirie gegebenen, in stetem Wechsel an uns vorüberziehenden Außen- und Innenwelt mit den von unserem Geiste geforderten Begriffen von Ursache und Nothwendigkeit zum Inhalte hat. Hier wird zum erstenmale unterschieden zwischen dem logischen oder Gedankenproceß und der Wirklichkeit der Dinge, es wird gefragt nach der Beziehung oder Berechtigung des ersteren auf eine reale Welt. In meinen Begriffen ist logische Opposition oder logische Identität; durch Analyse kann ich herausfinden, was in dem Begriffe enthalten ist, was ihm widerspricht; hier sehe ich deutlich Grund und Folge. Aber wie eine reale Opposition oder Uebereinstimmung möglich ist, dies vermag ich nicht einzusehen. Denn es ist keineswegs logische Negation, wenn zwei Kugeln mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung zusammenstoßen; jede Kugel hat ein positives Prädicat, wie kommt es nun, daß diese Prädicate einander aufheben? Das ist durch Logik, durch Begriffs-Analyse niemals einzusehen. Ebenso ist es nicht im mindesten einzusehen, wie eine Real-Ursache möglich ist, wie darum weil das Eine wirklich ist, ein Anderes auch wirklich sein soll; denn offenbar kann hier von logischer Identität, von Grund und Folge durchaus keine Rede sein. Mit kurzen Worten: Zwischen realen Dingen kann der Gedanke nichts

auffinden, was identisch noch widersprechend sei; er kann also durch Urtheil und Analyse hier nichts ausrichten, sondern muß den Begriff des äußeren Verhältnisses bilden. Dieser Begriff wird von Außen gegeben und kann dann erst wieder durch den Gedanken zerlegt werden.

Wir sehen hier Kant an derselben Stelle landen, die auch Hume schon erreicht hat, aber von der entgegengesetzten Seite herkommend. Hume sagte: „Keine äußere oder innere Empirie gibt uns den Begriff der Ursache.“ Kant dagegen: „Keine logische Negation oder Identität kann zu dem Ursachenverhältniß der Wirklichkeit führen, auf die Wirklichkeit angewandt werden.“

Zwischen der Begriffswelt und der Wirklichkeit eröffnet sich eine weite, unüberschreitbare Kluft. Diese Kluft erweitert sich in der im gleichen Jahre erschienenen Schrift:

5) „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.“ Hier erneuert Kant die alte von Aristoteles schon ausgesprochene Wahrheit, deren Umgehung oder Leugnung Gegenstand der angestrengtesten metaphysischen Argumentationen von Anselm von Canterbury bis auf Descartes, Spinoza und Leibniz gewesen: „Das Sein kann in keines Dinges Wesenheit liegen“ (τὸ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδένι); *) er macht damit zugleich gegen den von Aristoteles überkommenen, durch das ganze Mittelalter und die neuere Philosophie fortgeschleppten Begriff der Substanz einen ersten entscheidenden Angriff. Da dies ein sehr wichtiger Punkt ist, so sei hier eine kurze Zusammenstellung erlaubt.

Dem naiven Objectivismus der alten Philosophie, der überall von dem Sein ausging, kam es niemals in den Sinn,

---

*) Ein Ausspruch Buddha's: Sadasad vikâramna sahate. „Die Vorstellungen von Sein und Nichtsein lassen keine Erörterung zu“ — ein Satz der uns, wenn wir erwägen, daß er vor der Zeit der eleatischen Philosophie Griechenlands und lange vor Hegels Logik ausgesprochen wurde, sicherlich gar manche verworrene und unverdauliche Beweisführung hätte ersparen können.

Max Müller, Essays, deutsch I, S. 260.

daß das Sein eines Beweises bedürfte; die Skeptiker zweifelten nur an der Wahrheit der Erkenntniß, nicht an der Wirklichkeit des Seins. Der vom Christenthum genährte, durch Descartes philosophisch begründete Idealismus suchte den Beweis des Seins mit allen Kräften in dem Denken. Kant war es vorbehalten zu zeigen, daß ein solcher Beweis unmöglich ist: daß daraus, weil etwas gedacht wird, niemals gefolgert werden könne, daß es realiter existirt, da ist.

Keine Analyse unserer Gedanken kann uns jemals folgern lassen, daß etwas wirklich vorhanden ist; das Dasein kann niemals in dem Begriffe eines Wesens liegen. Man nehme welches Subject man will, Julius Cäsar, gebe ihm alle erdenklichen Prädicate, auch Bestimmungen in Zeit und Raum: niemals wird man daraus schließen können, daß er wirklich existirt oder existirt hat. Bei allen Prädicats-Bestimmungen, die einem Subjecte beigelegt werden, kann der Gedanke einzig und allein entscheiden, ob dieselben sich widersprechen oder übereinstimmen, d. h. ob ein solches Wesen möglich ist oder nicht. Die Frage nach seinem Dasein ist ganz anderer Art, die lautet: Hat dieses Gedankenbild auch in der Wirklichkeit ein ihm entsprechendes Sein? Darüber kann begreiflicher Weise der Gedanke nichts aussagen: dies kann einzig und allein die Erfahrung entscheiden, nur diese sagt uns, daß das See-Einhorn existirt, das Land-Einhorn aber nicht, da doch eins so gut möglich (d. h. denkbar) ist, wie das andere. Genau genommen dürften wir nicht sagen: „Das See-Einhorn existirt", (denn das Subject ist nur ein Begriff; der existirt wirklich, aber zunächst nur in meinem Denken), sondern: „Ein wirklich gesehenes Thier hat alle die Prädicate, die ich in jenem Begriffe verbinde." Der Cartesianische Beweis für das Dasein Gottes ist darum hinfällig: das allervollkommenste Wesen hat so wenig Anspruch auf nothwendige Existenz als das allervollkommenste Pferd. Das Sein kann niemals Prädicat eines Subjects sein: es kann nur als Copula Subject und Prädicate verbinden oder ausschließen. Bezeichnet es aber ein Dasein in der Wirklichkeit, so gibt es

uns ein absolutes Subject, dem dann der Gedanke Prädicate beilegen, mit ihm verbinden kann. Die Frage ist also: Gibt es in der Wirklichkeit ein solches Subject, das dem Begriffe Gott entspricht, das alle die Eigenschaften besitzt, die wir in diesem Begriffe vereinigen.

Interessant ist hier noch ein anderes Zusammentreffen mit Hume, der wie wir oben gesehen, gesagt hatte: „Nicht auf Vernunft-Einsicht, die ihn überall im Stiche gelassen hätte, sondern auf schnelle Combination der äußeren Vorgänge, auf unmittelbares rasches Erfassen hat die Natur den Menschen zur Erhaltung seines Daseins angewiesen." Ebenso sagt Kant: „Die Vorsehung hat nicht gewollt, daß unsere zur Glückseligkeit höchst nöthigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit seiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert"; denn „es sei durchaus nöthig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, aber es sei nicht ebenso nöthig, daß man es demonstrire." Trotzdem wolle er sich hier auf den finsteren Ocean der Metaphysik wagen, um einen Beweis für diese Wahrheit zu finden. Diesen Beweis können wir übergehen.

Wir sehen hier deutlich Kant in ruhigem aber energischem Fortgange sich von den Netzen der analytischen Methode der Wolff'schen Schule befreien und ihr schließlich jede Berechtigung absprechen, aus logischer Identität oder logischem Widerspruch der Begriffe irgend einen Schluß auf das wirkliche Dasein der Dinge zu ziehen. Er nähert sich immer mehr der großen Frage, deren Lösung seine größte Leistung und zugleich die höchste Leistung des Menschengeistes sein sollte: Welches ist das Verhältniß der gedachten zu der wirklichen Welt? Hier sehen wir ihn auf dem Standpunkte des Locke-Hume'schen Empirismus angelangt, dem alle Erkenntniß nur von Außen aus der Wirklichkeit zufließt. Die Begriffe enthalten nur was in ihnen gebunden ist; alle Verbindung, insbesondere die causale, von wirklichen Dingen kann aber nur durch Erfahrung gegeben werden. Auch in Bezug auf mathematische Wahrheiten theilt er noch die Ansicht Humes, daß

hier der denkende Geist nur mit selbstgeschaffenen Gebilden, eigenen Constructionen operirt, denen außerhalb jenes Geistes keine Realität zukommt.

Die Antwort auf jene große Frage lautet also hier noch: Zu der Welt der Wirklichkeit verhält sich der denkende Geist nur receptiv.

6) Zu einem entschiedenen Bruch mit der Leibniz-Wolff'schen Philosophie gelangte Kant in der 1766 anonym erschienenen Schrift: „Träume eines Geistersehers." Swedenborgs Visionen erregten damals allgemeines Aufsehen. Mit überlegener Ironie zeigt hier Kant, wie leicht es sei, auf subjective Hallucinationen ein ganzes, in sich geschlossenes System einer von der Körperwelt unabhängigen Geisterwelt aufzubauen, die trotzdem irgendwo im Raume wirkt, d. h. spukt. Aber wenn wir wachen, leben wir in einer Allen gemeinsamen Welt; wenn wir träumen, leben wir nur in unserer eigenen. Von Geistern kann man Vieles berichten, die Phantasie kann von ihren eigenen Fictionen leben. Aber es ist unmöglich, auch nur das Mindeste davon zu constatiren oder zur Region des Wissens zu erheben, denn da sind wir durchaus auf unsere Sinne und die Erfahrung angewiesen. Dies gilt aber nicht nur von den Swedenborg'schen Geistererscheinungen, sondern ebenso von den außerzeitlichen und außerräumlichen Leibniz'schen Monaden, ihrer bloßen Geistigkeit, Einfachheit und Unabhängigkeit von einander. „Unsere Vernunftregel geht nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruch. Sofern aber etwas eine Ursache ist, so wird durch etwas etwas anderes gesetzt, und es ist also kein Zusammenhang vermöge der Einstimmung anzutreffen. Daher die Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn sie nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, gänzlich willkürlich sind und weder bewiesen, noch widerlegt werden können. Ich weiß wohl, daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen. Daß mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht

verständlicher, als wenn Jemand sagte, daß derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte, der Unterschied ist nur dieser, daß ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist. Ich erkenne in mir Veränderungen als in einem Subjecte, was lebt, nämlich Gedanken, Willkür u. s. w. und weil diese Bestimmungen von anderer Art sind, als Alles, was zusammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, so denke ich mir billigermaßen ein unkörperliches und beharrliches Wesen. Ob dieses auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde, kann vermittelst dieser aus Erfahrung erkannten Natur niemals geschlossen werden. Ich bin mit meiner Art Wesen durch Vermittlung körperlicher Gesetze in Verknüpfung, ob ich aber auch sonst nach anderen Gesetzen, welche ich pneumatisch nennen will, ohne die Vermittelung der Materie in Verbindung stehe, kann ich auf keinerlei Weise aus demjenigen schließen, was mir gegeben ist. Alle solche Urtheile, wie diejenigen von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt oder mit anderen Wesen jetzt oder künftig im Verhältniß steht, können niemals etwas mehr als Erdichtungen sein." *)

Die Ueberzeugung, daß Metaphysik nur die Gränzen des menschlichen Denkens und Erkennens zu bestimmen habe, tritt deutlich hervor: „Da ich mich jetzt beim Schlusse der Theorie von Geistern befinde, so unterstehe ich mich noch zu sagen: daß diese Betrachtung, wenn sie von dem Leser gehörig genutzt wird, alle philosophische Einsicht von dergleichen Wesen vollende und daß man davon vielleicht künftighin noch Allerlei meinen, niemals aber mehr wissen könne. Dieses Vorgeben klingt ziemlich ruhmredig. Denn es ist gewiß kein den Sinnen bekannter Gegenstand der Natur, von dem man sagen könne, man habe ihn durch Beobachtung oder Vernunft jemals erschöpft, wenn es auch ein Wassertropfen, ein Sandkorn oder etwas noch Einfacheres wäre, so unermeßlich ist die Mannigfaltigkeit desjenigen, was die Natur in ihren geringsten Theilen einem so einge-

*) Kants sämmtliche Werke, VII, S. 103. (Rosenkranz.)

schränkten Verstande wie der menschliche ist, zur Auflösung darbietet. Allein mit dem philosophischen Lehrbegriffe von geistigen Wesen ist es ganz anders bewandt. Er kann vollendet sein, aber im negativen Verstande, indem er nämlich die Gränzen unserer Einsicht mit Sicherheit feststellt und uns überzeugt, daß die verschiedenen Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze Alles sind, was uns zu erkennen vergönnt ist, das Principium dieses Lebens aber, d. i. die geistige Natur, welche man nicht kennt, sondern vermuthet, niemals positiv könne gedacht werden, weil keine Data hierzu in unseren gesammten Empfindungen anzutreffen sind, und daß man sich mit Verneinungen behelfen müsse, um etwas von allem Sinnlichen so sehr Unterschiedenes zu denken, daß aber selbst die Möglichkeit solcher Verneinungen weder auf Erfahrung, noch auf Schlüssen, sondern auf einer Erdichtung beruht, zu denen eine von allen Hülfsmitteln entblößte Vernunft ihre Zuflucht nimmt. Auf diesen Fuß kann die Pneumatologie der Menschen ein Lehrbegriff ihrer nothwendigen Unwissenheit in Absicht auf eine vermuthete Art Wesen genannt werden und als solcher der Aufgabe leichtlich adäquat sein." *)

. . . .

„Ich habe hier einen undankbaren Stoff bearbeitet, den mir die Nachfrage und Zudringlichkeit vorwitziger und müßiger Freunde unterlegte. Allein ich hatte in der That einen Zweck vor Augen, der mir wichtiger schien, als der, welchen ich vorgab und diesen meine ich erreicht zu haben. Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann, leistet zweierlei Vortheile. Der erste ist, den Aufgaben ein Genüge zu thun, die das forschende Gemüth aufwirft, wenn es verborgeneren Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht. Aber hier täuscht der Ausgang nur zu oft die Hoffnung und ist auch diesmal unseren gierigen Händen entgangen:

*) l. c. p. 77.

Ter frustra comprensa manu diffugit imago
Par levibus ventis volucrique simillima somno.

„Der andere Vortheil ist der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen und besteht darin: einzusehen ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei und welches Verhältniß die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich unsere Urtheile jederzeit stützen müssen. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Gränzen der menschlichen Vernunft, und da ein kleines Land jederzeit viel Gränzen hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste, wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht wird. Ich habe diese Gränze hier zwar nicht genau bestimmt, aber doch insoweit angezeigt, daß der Lehrer bei weiterem Nachdenken finden wird, er könne sich aller vergeblichen Nachforschungen überheben in Ansehung einer Frage, wozu die Data in einer anderen Welt als in welcher er empfindet anzutreffen sind."

Wir finden also in diesen letzten Schriften Kant durchaus auf dem Standpunkte Lockes und des Empirismus, die Metaphysik, wie jener, verleugnend und sie auf den bescheidenen Dienst der Beschränkung der Vernunft auf den ihr allein zukommenden Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes verweisend.

Die Leistungen Kants auf dem Gebiete der Physik während dieser Periode müssen wir hier übergehen, obschon sein Geist, durch die Anregungen Newtons beflügelt, gerade auf diesem Gebiete die größten Triumphe feierte und z. B. in der schon 1755 erschienenen Schrift: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt" zuerst den großartigen Gedanken der Kosmogonie in derselben Weise entwickelte, wie es nachmals Lambert (1761) und Laplace thaten und dafür Bewunderung

und unsterblichen Ruhm einernteten. Kants Schrift blieb dagegen gänzlich unbeachtet. *)

Dagegen müssen wir aus seinen Schriften über physikalische Theorie den „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“ (1758) erwähnen, in welcher der Begriff der Ruhe und der sogenannten Trägheitskraft zum erstenmal in eine mechanisch-befriedigende Anschauung gebracht wurde, und aus dem Nachweis der Relativität aller Bewegung die Gleichheit der Wirkung und Rückwirkung bei dem Zusammenstoß der Körper verständlich gemacht wurde. Befindet sich in dieser kleinen, aber inhaltreichen Abhandlung Kant in vollständiger Uebereinstimmung mit Leibniz (motum quoad phaenomena in mero respectu consistere sagt dieser) und Newton, so sucht er in einer anderen Schrift deren Gegensätze zu vereinigen. In der 1756 erschienenen Dissertation: „Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I continet monadologiam physicam“ sucht Kant die Monadenlehre mit der Atomistik zu vereinbaren, indem er zugleich die Atome in einer viel richtigeren und anschaulicheren Weise, der sich die moderne Physik immer mehr zu nähern scheint, auffaßt. **) „Jede Monade be-

*) Außer der genannten Theorie sind folgende wichtige Wahrheiten, die zum Theil erst in unserer Zeit wieder entdeckt oder durch Rechnung bestätigt wurden, zuerst von Kant ausgesprochen: Ursprung und Rotationsgeschwindigkeit des Saturnusrings (Laplace). Die Lage des Mondschwerpunkts (Hansen 1854). Verzögerung der Rotationsgeschwindigkeit der Erde durch Einfluß von Ebbe und Fluth (Rob. Mayer 1848). Die Theorie der Winde und das Drehungsgesetz (Dove 1835). S. Zöllner „Die Natur der Kometen“ in dem Kapitel „Immanuel Kant und seine Verdienste um die Naturwissenschaft“ S. 426—485.

**) Die gewöhnliche nach Demokrit und Epikur gebildete Ansicht, daß die Atome harte Körper seien, die sich im leeren Raume bewegen und repelliren, wird durch den Einwand widerlegt, daß alsdann die specifisch leichteren Stoffe aus Atomen mit größeren Zwischenräumen bestehen müßten: „Auf welche Weise ist es wohl möglich, daß ihnen die Zwischenräume dichterer Körper, welche nach derselben Meinung enger sind, durchdringlich sind, da bekannt ist, daß das Feuer, das magnetische, elektrische Fluidum festere Körper sehr leicht durchdringen? Denn wie Theilchen von größerem Umfang in engere Zwischenräume eingehen sollen, das weiß ich ebensowenig als der Unwissendste.“

stimmt den kleinen Raum ihrer Gegenwart nicht durch eine Mehrheit von Theilen sondern durch den Kreis ihrer Wirksamkeit, mit der sie die äußeren ihr allenthalben gegenwärtigen Monaden von einer weiteren Annäherung abhält." Dies ist die Kraft der Undurchdringlichkeit und erklärt die Natur der Körper, die alle aus einfachen Monaden zusammengesetzt sind. Aber durch die bloße Undurchdringlichkeitskraft würden die Körper keinen bestimmten Umfang (volumen) haben, wenn nicht eine andere gleichfalls ursprüngliche Anziehungskraft mit jener gemeinschaftlich die Gränze der Ausdehnung bestimmte. Die Monaden sind durchaus elastische, von einem Mittelpunkt kugelförmig ausstrahlende Kräfte: im Mittelpunkt ist natürlich die Kraft am stärksten, die abnimmt in dem Maße wie sie sich von dem Mittelpunkt entfernt, also größeren Raum einnimmt. Da wo Repulsions- und Attractionskraft im Gleichgewichte sind, ist die Gränze der Monade. Für Kant sind also wie für Leibniz die Monaden Kräftemittelpunkte, aber er vereinigt sie im Aufeinanderwirken, während Leibniz' geistige Monaden keinerlei Einwirkung auf einander haben, sondern Alles dem göttlichen Urheber verdanken. Dies ist der Punkt, in dem sich Kant von Leibniz trennen wird, nachdem er lange Zeit mit ihm gegangen. Das Seiende, das Unendliche, die Gottheit ist ihm während dieser Zeit die nothwendige Voraussetzung alles Einzelseins und aller Coexistenz der Dinge, alles Seins und alles Denkens. Einen neuen Weg der zur Critik führen sollte, bahnte er zuerst an in einer wichtigen Schrift, mit der wir deshalb diese Periode abschließen.

Ehe ich auf den Inhalt dieser Schrift eingehe, will ich noch kurz einer kleinen Abhandlung gedenken, eines bloßen Flugblatts *), in dem Kant ein einziges Mal sich ganz auf den Leibniz'schen Standpunkt stellend, sich zum Anwalt des Optimismus, der besten Welt, die ja das vollkommenste Wesen allein hätte schaffen können und wollen, machte. Dieses Blatt war gegen

*) Anzeige seiner Vorlesungen, 1759.

einen M. Weymann gerichtet, der eine Disputation de mundo non optimo vertheidigt hatte. Ich erwähne es nur, weil es uns Veranlassung gibt, den tiefen Ernst und die unverbrüchliche Wahrheitsliebe des großen Denkers zu charakterisiren. Kants Biograph Borowski berichtet nämlich*), er habe bei einer Sammlung kleinerer Schriften Kants auch diesen Bogen, der ihm gefehlt habe, bei Kant nachgesucht: „Mit einem wirklich feierlichen Ernst", sagt Borowski, „bat mich Kant, dieser Schrift über den Optimismus doch gar nicht mehr zu gedenken, sie, wenn ich sie doch irgendwo auftreiben könnte, Keinem zu geben, sondern gleich zu cassiren. Wir wurden im Gespräche hierüber unterbrochen. Da ich sie seit der Zeit auch nirgend aufgefunden, so weiß ich wirklich nicht, was ihn zu solcher Härte gerade gegen dieses sein Erzeugniß bewogen hat." Wer das Schriftchen heute liest, der wird sich der Gründe, die Kant bestimmten, bald bewußt werden. Es widersprach in den Argumenten und Conclusionen vollkommen seinen späteren, tiefsten Ueberzeugungen. Glaubte er vielleicht, in einem Augenblicke der Schwäche seinem heiligen Priesteramte im Dienste der Wahrheit untreu geworden zu sein?

Die Schrift, welche den Uebergang zum Kriticismus bezeichnet, hat den Titel: „Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume" (1768). „Zweck dieser Abhandlung war, zu untersuchen ob nicht in den anschaulichen Urtheilen der Geometrie ein evidenter Beweis zu finden sei, daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe." Die Metaphysik hat vergeblich gesucht, mit Hülfe ihrer abstractesten Begriffe einen solchen Beweis zu liefern, d. h. uns irgendwelche Aufklärung über das Wesen des Raums zu verschaffen. Nun will Kant aus unleugbaren Wahrheiten in concreto — die also außerhalb der Metaphysik liegen, aber einen Probirstein für die Richtigkeit metaphysischer Sätze abgeben können — diesen Beweis führen.

*) Ueber Imanuel Kant I, S. 58. Königsberg 1804.

Kant pocht hier zum erstenmale an ein bisher gänzlich verschlossenes Thor der Mathematik, auf welchem deren Grundbegriffe und ewigen Voraussetzungen verzeichnet sind, und versucht, ob er hier nicht einen Weg zur wahren Metaphysik finden könne. Es galt dieses Thor zu sprengen. Von Innen, d. h. von dem geistigen Gebiete der Mathematik selbst war dies unmöglich. Von hier aus führte kein Weg zur Wirklichkeit der Dinge. Constructionen des Gedankens bleiben ewig nur Gedanken. Der Angriff mußte von Außen geschehen. Gibt es nicht zweifellose, empirische Wahrheiten, aus denen das von aller Materie unabhängige Dasein des Raums mit Gewißheit geschlossen werden kann? Wenn dies geschehen könnte, so wäre wenigstens ein wichtiger Boden gewonnen.

Die Untersuchung befaßt sich mit dem Begriffe des Raums. Leibniz hatte diesen, wie wir sahen, definirt als ordo rerum, die Ordnung der Dinge. Darnach müßten die Dinge den Raum bestimmen. Kant weist an mehreren Beispielen nach, daß dies nicht der Fall ist, daß gleiche und ähnliche Figuren dennoch incongruent sein, sich nicht decken können. So verhält es sich mit der rechten und linken Hand, mit dem Spiegelbilde der rechten Hand, das stets eine linke repräsentirt, mit einer linksgewundenen Schraube, die in eine ganz gleiche aber rechtsgewundene Mutter niemals passen wird u. s. w. Hier haben wir demnach evidente Beweise, daß es mit der bloßen Anordnung der Theile nicht gethan ist, daß es ein Verhältniß zum absoluten Raum ist, was den Unterschied dieser Dinge ausmacht, „daß demnach hier nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von der Lage der Theile der Materie, sondern diese Folgen von jenen sind; daß also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältniß körperlicher Dinge möglich ist, und daß, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselben erst möglich macht, wir dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers

lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angehet, nur durch die Gegenhaltung mit anderen Körpern vernehmen können."

Zu zwei großen Wahrheiten in Bezug auf den Raum, der wie Kant am Schlusse zusteht, wie alle Grundbegriffe unseres Denkens mit großen Schwierigkeiten umhüllt ist, sind wir hier schon gelangt:

a) Wir können uns im Raume niemals orientiren, ohne das Schema unserer eigenen Person, das Oben und Unten, das Rechts und Links zu Grunde zu legen.

b) Da dies aber Verhältnisse zum absoluten Raume sind, so kann der Begriff des Raumes nicht aus der bloßen Lage der Dinge abstrahirt, kein bloßes Gedankending sein; denn dies wird durch augenscheinliche Erfahrung hier widerlegt. Wäre doch sonst gar kein Unterschied, wenn alle Himmelskörper nach der entgegengesetzten Richtung sich drehten; daß aber ein solcher Unterschied wirklich vorhanden ist, das beweist, daß der absolute Raum außerhalb der Existenz der Dinge gedacht, daß er selbst vielmehr vorausgesetzt wird.

Der Uebergang zur Critik. (1768—1781).

Wir haben uns hier nur mit einer Schrift zu beschäftigen, die Kant als Inauguraldissertation bei der Uebernahme der Professur der Logik und Metaphysik veröffentlichte: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis." (1770). Diese Schrift enthält schon die großen Grundwahrheiten der „Critik", aber noch verbunden mit früheren Anschauungen. Was die nächste Zeit zu reifen hat, ist: auf jenen Wahrheiten ein vollständiges System der Metaphysik aufzubauen.

Der Titel besagt, daß hier Ernst gemacht werden solle mit der Unterscheidung dessen was der Sinnlichkeit und was dem Denken, dem Intellectualen zugeschrieben werden müsse. Die Vermischung dieser beiden Principien der Erkenntniß hat bisher die Metaphysik zu keiner Klarheit gelangen lassen.

Die Unterscheidung wird folgendermaßen festgestellt *):

Sinnlichkeit ist die Receptivität des Subjects, wodurch dieses durch die Gegenwart eines Objects unmittelbar afficirt wird; Verstand oder Intellect eine Fähigkeit des Subjects, das Nichtsinnliche sich vorzustellen. Object der Sinne ist das Sensible, Object des Intellects das Intelligible. Das haben die Schulen früher als Phänomena und Noumena unterschieden.

Bei der Sinnlichkeit ist Materie und Form zu trennen; Materie ist die Sensation selbst, das was zur Empfindung gehört, also z. B. Wärme, Licht, Farbe u. s. w. Damit aber das Mannigfaltige der Empfindung sich zu einer Vorstellung vereinige, ist ein inneres, geistiges Princip nothwendig: denn die Empfindung selbst empfängt von den Objecten durchaus nicht die Form, sondern nur ein dem Geiste selber angebornes Princip oder Gesetz kann die einzelnen Sinnesempfindungen zu Ganzen ordnen.

Bei der Vernunft-Erkenntniß ist eine doppelte Art zu unterscheiden, nämlich 1) der usus realis, dem die Begriffe selbst, sei es von Dingen oder ihren Beziehungen gegeben werden, 2) der usus logicus, vermöge dessen die Vernunft die Fähigkeit hat, die Begriffe — woher auch immer stammend — unterzuordnen, niedere unter höhere und sie gemäß dem Princip des Widerspruchs zu vergleichen und zu ordnen. Letzterer Gebrauch ist allen Wissenschaften gemein, ersterer nicht. Denn alle Begriffe ordnen sich nach ihren gemeinsamen Merkmalen und schließen sich durch Widerspruch aus. Sinnliche Erkenntnisse werden anderen sinnlichen Erkenntnissen untergeordnet, wie die Phänomene den allgemeineren Gesetzen der Phänomene. Alles dies bleibt innerhalb der sinnlichen Erkenntnisse, denn der logische Gebrauch der Vernunft kann die Natur derselben nicht verändern und die Principien der Formen der Sinnlichkeit, wie sie in der Geometrie aus reiner Anschauung vorhanden sind, so sehr auch die

*) Sectio II, § 3, 59.

Vernunft in ihnen argumentirt, überschreiten doch niemals die Klasse sinnlicher Erkenntniß. Sinnliche Erkenntnisse geben nur Erscheinungen; der logische Vernunftgebrauch macht aus ihnen Erfahrungen durch Reflexion. So hoch man aber auch durch Abstraction in ihnen steigen und so allgemeine Natur (Phänomenal)-Gesetze man daraus herleiten mag — es bleibt in alle Ewigkeit nur sinnliche (und nicht intellectuale sensu reali) Erkenntniß.

Intellectuale Erkenntniß im stricten Sinne schöpft ihre Objecte und deren Beziehungen aus sich selbst (dantur per naturam intellectus). Ihre Begriffe sind nicht aus der Sinnen-Erkenntniß abstrahirt; sie abstrahiren vielmehr von aller Sinnlichkeit. Daher ist es ganz falsch, die sinnliche Erkenntniß eine confuse Vernunft-Erkenntniß zu nennen; das ist nur ein logischer Unterschied, der das Wesen gar nicht berührt. Sinnliche Erkenntnisse können sehr klar sein — Beweis die Geometrie; Vernunft-Erkenntnisse sehr dunkel — Beweis die Metaphysik. Der Charakter sinnlicher und intellectualer Erkenntniß (der im Alterthum die große und wichtige Unterscheidung von Phänomena und Noumena bewirkte) ist von Wolff ganz verwischt und auf logische Spitzfindigkeiten reducirt worden (§ 7).

Die intellectualen Begriffe hat die Metaphysik zu erörtern und — nicht aus den Sinnen und der Erfahrung — sondern aus dem intellectus purus und seinen Gesetzen herzuleiten. Solche Begriffe sind: Möglichkeit, Existenz, Nothwendigkeit, Substanz, Causalität u. A. Da dieselben niemals als Theile einer sinnlichen Vorstellung vorhanden sind, können sie unmöglich aus einer solchen abstrahirt werden (§ 8).

Intellectuale Begriffe sind nicht anschaulich: es sind nur allgemeine, abstracte Begriffe. Die formalen Principien aller sinnlichen Anschauung — Zeit und Raum — sind die Bedingungen, daß überhaupt etwas Object unserer Sinne sein kann; sie haben aber keine Anwendung auf intellectuale Begriffe. Menschliche Anschauung ist immer sinnlich, d. h. passiv; gött-

liche Anschauung, als Princip aller Objecte, ist archetypisch, daher intellectual (§ 10).

Alle unseren Sinnen dargebotenen Objecte sind Phänomena oder Erscheinungen; was sich an ihnen nicht als direkt die Sinne berührend, sondern als Form der Sinnlichkeit darstellt, gehört zur reinen Anschauung, die obschon frei von sinnlichen Eindrücken, dennoch nicht intellectual ist.

Die Phänomene betreffen entweder den äußeren Sinn, dann sind sie Gegenstand der Physik; oder den inneren Sinn, dann sind sie Gegenstand der empirischen Psychologie. Die reine Anschauung ist aber kein Allgemeinbegriff (conceptus universalis s. logicus), unter welchem, sondern ein Singularbegriff, in welchem Alles gedacht wird; sie enthält nur die Begriffe Zeit und Raum, welche durchaus nichts Qualitatives von den Dingen bestimmen, sondern nur deren Quantitäten. Der Raum ist Gegenstand der Geometrie in der reinen Mathematik, die Zeit der reinen Mechanik. Hierzu kommt ein an sich wohl intellectualer, aber ohne Zeit und Raum niemals zu verwirklichender Begriff, der der Zahl, welcher Gegenstand der Arithmetik ist. Die reine Mathematik also, die die Form unseres ganzen sinnlichen Erkenntnißvermögens behandelt, ist das Organon jeder anschaulichen und klaren Erkenntniß. Da ihre Objecte nicht bloße Formalprincipien, sondern wirkliche Anschauungen (intuitus originarii) sind, so bietet sie die wahrste Erkenntniß und ein Beispiel der größten Evidenz. Es gibt also eine Wissenschaft der sinnlichen Dinge, obschon keine Real-Erkenntniß derselben, da sie nur Phänomena sind (§ 12).

Die Sinnenwelt (der mundus sensibilis) ordnet sich also als Phänomenon nach dem Geiste ursprünglich eigenen, subjectiven Formalprincipien zu einem Ganzen, dessen Theile nothwendig zusammenhangen. Diese Formalprincipien, die als absolut erste, allgemeine Ur- und Grundbedingungen aller Sinneserkenntnisse gegeben sind, sind Zeit und Raum (sectio III, § 13).

Von der Zeit. Die Idee der Zeit entsteht nicht durch die Sinne, sondern wird von ihnen vorausgesetzt. Sie ist

ein Singular-, kein allgemeiner oder abstracter Begriff; denn jede Zeit ist ein Theil der unendlichen Zeit; sie ist Anschauung und zwar reine Anschauung. Sie ist ein continuirliches Quantum, kann daher keine einfachen Theile, aus denen sie zusammengesetzt ist, haben; jeder Theil der Zeit ist wieder Zeit. Alles Wirkliche geschieht in der Zeit und ist von Momenten eingeschlossen, die nur Gränzen des besonderen Zeittheils sind; alle Veränderungen in jedem Zeittheil sind continuirlich, sie fließen ineinander, es folgen keine entgegengesetzten Zustände anders als durch eine unendliche Mittelreihe von Uebergängen (lex continuitatis).

Tempus non est objectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus. Substanzen, Accidentien, Relationen können alle erst gedacht werden, wenn die Zeit vorher gedacht ist.

Die der Zeit eine objective Realität, einen continuirlichen Fluß, auch ohne das Vorhandensein irgend eines Dings zuerkennen, stellen ein commentum absurdissimum auf, wie die englischen Philosophen; die mit Leibniz und seinen Anhängern sie ein aus der Succession der inneren Zustände abstrahirtes Reale nennen, kehren das Verhältniß vollständig um, da ja doch alle Aufeinanderfolge, Bewegung u. s. w. nur durch Voraussetzung der Zeit gedacht werden kann und ohne diese nicht die mindeste Gewißheit haben kann. Alle Möglichkeit der Veränderung ist nur in der Zeit denkbar; die Zeit aber nicht durch die Veränderungen, sondern umgekehrt.

Obgleich also die Zeit nur ein ens imaginarium ist, so liegt sie doch als unwandelbares Gesetz, Norm oder Schema allen sinnlichen Wahrnehmungen zu Grunde, ist die Bedingung sine qua non aller Anschauung. Alles Gleichzeitige kann sich den Sinnen nur als Succession, d. h. in der Form der Zeit darstellen. Alle äußeren Bewegungen, alle inneren Veränderungen können nur unter ihrer Voraussetzung Sinnes-Objecte werden

und an ihrem Faden geordnet werden. Nichts Früheres, nichts Ursprünglicheres gibt es, selbst der Satz des Widerspruchs kann dieser Form nicht entbehren, denn er lautet: „Idem simul esse et non esse non potest.“

Tempus itaque est principium formale mundi sensibilis absolute primum. Die Zeit ist nur unsere Vorstellung, sie ist aber Ur- und Grundform aller unserer sinnlichen Anschauungen. (§ 14).

Vom Raume. So wenig wie die Zeit von inneren, so wenig wird der Begriff des Raumes von äußeren Empfindungen abstrahirt. Damit die Empfindung von etwas Aeußerem, Wahrnehmung entstehen kann, muß durchaus die Vorstellung des Raums schon in mir vorhanden sein, vorausgesetzt werden. Der Begriff des Raumes ist eine Singular-Vorstellung, die Alles in sich, kein Abstractions- oder Gemeinbegriff, der Alles unter sich begreift. Alle Räume sind nur Theile des einen, unendlichen Raums.

Der Raum ist reine Anschauung, Grund- und Urform aller äußeren Empfindung. Alle Axiome der Geometrie werden nicht aus seinem Begriff vernunftgemäß hergeleitet, sondern direkt in ihm angeschaut. Die Unterschiede des Raums — rechts und links, convergirende, divergirende Richtungen — können durch keine Vernunft und Sprache jemals erklärt werden, sondern nur unmittelbar angeschaut werden. Daher ist die Anschaulichkeit oder Evidenz in der Geometrie am größten; ihre Wahrheiten betreffen die Relationen des Raums, dessen Begriff allen sinnlichen Anschauungen als Urform zu Grunde liegt und bei denselben stets vorausgesetzt wird. Wie die Zeit, ist der Raum ein Continuum, er kann begränzt, aber niemals getheilt werden.

Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed subjectivum et ideale et e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi. Die die Realität des Raumes behaupten, fassen ihn entweder als

ein absolutes und unendliches Behältniß aller Dinge, wie dies die Engländer und die meisten Geometer thun, oder als eine Relation der existirenden Dinge, die mit diesen verschwinden würde und nur in wirklichen Dingen denkbar sei, wie seit Leibniz fast allgemein angenommen wird. Erstere Ansicht, eine leere Erdichtung der Vernunft, die wirkliche unendliche Relationen ohne wirkliche Dinge annimmt, gehört ins Fabelreich: letztere ist aber ein noch viel ärgerer Irrthum, der, abgesehen von dem circulus vitiosus, auch die Gewißheit und Allgemeinheit der geometrischen Wahrheiten unmöglich macht und die Geometrie zu einer empirischen, nur auf Induction gegründeten Wissenschaft herabsetzt, indem er den Raum aus der Erfahrung abstrahirt sein läßt: dann gäbe es in ihr keine Bestimmtheit, Nothwendigkeit und man dürfte darauf gefaßt sein — wie bei allen empirischen Wissenschaften — dermaleinst am Raume noch andere primitive Eigenschaften zu entdecken!

Obgleich also der Begriff des Raums nur eine Vorstellung ist, so ist er doch mit Bezug auf alle Sinneswahrnehmung nicht blos ganz gewiß und wahr, sondern die Ur- und Grundform aller unserer äußeren Sinnlichkeit. Denn die Dinge können durchaus nicht sich unseren Sinnen darstellen als durch eine besondere Kraft des Geistes, der alle Sinneseindrücke nach einem festen und seiner Natur eigenthümlichen Gesetze ordnet. Nur nach den ursprünglichen Axiomen des Raumes und deren Folgesätzen, wie sie die Geometrie lehrt, können sich die Sinneswahrnehmungen darstellen: die Raumvorstellung ist die subjective Voraussetzung aller Phänomene, aller Natur, sofern dieselbe den Sinnen zugänglich ist. Wer den Raum aus anderen Relationen, als seinen eigenen, ableitet, verschwendet seine Mühe: er zeige doch eine Relation, die nicht nothwendig jenen voraussetzte!

Spatium itaque est principium formale Mundi sensibilis absolute primum, weil er seinem Wesen nach nur ein einziger sein kann und alles Aeußere umfaßt und so das Princip einer Universitas, eines Alls ausmacht. (§ 15).

Hier sind somit die beiden Principien aller Sinneserkennt-

niß blosgelegt und ihr Charakter als Singular- aber reiner Anschauungen erwiesen, bei denen nicht, wie es die Vernunft verlangt, die Theile, und besonders die einfachen, den Möglichkeitsgrund der Zusammensetzung ausmachen, sondern, wie bei Sinnesanschauungen, das Unendliche den Grund jedes denkbaren Einzeltheils ausmacht. Zeit und Raum müssen schon gegeben sein, wenn ein Moment oder ein Punkt gedacht werden soll. Alle primitiven Affectionen von Zeit und Raum liegen also jenseits der Gränzen der Vernunft und können durch diese keineswegs erklärt werden. Doch liegen sie aller Erkenntniß zu Grunde und es werden aus ihnen, als Uranschauungen, nach logischen Gesetzen Folgerungen mit größtmöglicher Gewißheit gezogen. Der Raum ist die Form der Anschauung des Objects, die Zeit des inneren, vorstellenden Zustands. Soll daher letztere objectiv veranschaulicht werden, so kann es nur durch die gerade Linie geschehen. Die Zeit nähert sich mehr einem intellectualen oder allgemeinen Begriff: sie umfaßt alles in ihre Beziehungen, nämlich den Raum und alles das was nicht unter die Raumverhältnisse fällt, die Successionen der Gedanken. Die Zeit schreibt zwar der Vernunft ihre Gesetze nicht vor, sie enthält aber die Hauptbedingungen, unter denen der Geist seine Begriffe nach den Vernunftgesetzen bilden muß: so ist z. B. unmöglich nur, daß A zu gleicher Zeit sei und nicht sei. Die Grundform der Zeit macht alle Erkenntnisse aus Erfahrung erst möglich: Ursache und Wirkung können bei äußeren und inneren Objecten nur durch ein vorher und nachher gedacht werden: selbst die Quantität des Raums kann nur durch die Zahl begreiflich werden und diese entsteht nur durch zeitliche Addition.

Es bleibt nun die Frage: Sind diese beiden Begriffe angeboren oder erworben? Daß das letztere nicht möglich, ergibt sich aus dem Gesagten: das erstere geradezu anzunehmen, hieße einer philosophia pigrorum die Wege bahnen, die alle weitere Forschung durch eine causa prima abschneidet. Als Begriffe sind dieselben ohne Zweifel erst erworben, aber durchaus

nicht von der sinnlichen Empfindung abstrahirt (denn die Sinnlichkeit gibt wohl den Stoff, aber nicht die Form der menschlichen Erkenntniß), sondern aus der Thätigkeit des Geistes selbst, der nach ewigen Gesetzen seine Empfindungen ordnet, als ein unveränderlicher und anschaulicher Typus erkannt. Die Sinnesempfindungen erregen nur diese Geistesthätigkeit, sie bewirken aber durchaus nicht die Anschauung; angeboren ist dem Geiste aber nur das Gesetz seine Empfindungen in dieser bestimmten Weise zu ordnen. (l. c. Corollar.) Zu der letzten Stelle möge bemerkt werden, daß die Auffassung der Erweckung und Entwickelung apriorischer Ideen durch Thätigkeit des Geistes an sinnlichen Daten sich ebenso bei Leibniz findet, wie folgende Stellen aus den „Nouveaux essais" beweisen: L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées et afin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en nous; mais le moyen que l'expérience et les sens donnent des idées? L'âme a-t-elle des fenêtres, ressemble-t-elle à des tablettes? est-elle comme de la cire? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme la rendent corps dans le fonds (Erdmann, p. 223); ferner: Les sens nous fournissent la matière aux réflexions et nous ne penserions pas même à la pensée si nous ne pensions à quelque autre chose, c'est à dire aux particularités que les sens fournissent. Et je suis persuadé que les âmes et les esprits créés ne sont jamais sans organes et jamais sans sensations, comme ils ne sauraient raisonner sans caractères.*) (Erdmann, p. 269).

Abgesehen von den eben dargelegten, hier zum erstenmale ausgesprochenen großen Wahrheiten, welche in der „Critik der

---

*) Die erste Ahnung der Abhängigkeit des Denkens von der Sprache scheint also auch dem großen Leibniz anzugehören. Vergl. den Dialogus de connexione rerum et verborum: B. Valde me perturbas, neque enim putabam characteres vel signa ad ratiocinandum tam necessaria esse. A. Imo si characteres abessent, nunquam quidquam distincte cogitaremus neque ratiocinaremur. Erdmann, p. 77.

reinen Vernunft" als Grundlage eines neuen, großartig einfachen und befriedigenden metaphysischen Systems wieder erscheinen werden, wendet sich Kant in dieser Dissertation, wie bemerkt, wieder zu den eine Zeit lang aufgegebenen Ansichten, die erst in der Critik vollständig beseitigt und überwunden vor dem neuen Lichte verschwinden sollten. Diese seien hier noch kurz beleuchtet.

Noch ist Kant der Ueberzeugung, daß die intellectuale Erkenntniß der Welt und der in ihr befindlichen Dinge uns dieselben so erschließen müsse und könne, wie sie wirklich sind, während die sinnliche Erkenntniß sie uns nur als Erscheinungen darstelle, die von der subjectiven Beschaffenheit des Erkennenden bedingt sind: Quum itaque quodcunque in cognitione est sensitivi, pendeat a speciali indole subjecti, quatenus a praesentia objectorum hujus vel alius modificationis capax est, quae, pro varietate subjectorum, in diversis potest esse diversa: quaecunque autem cognitio a tali conditione subjectiva exemta est, non nisi objectum respiciat, patet: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt.*) Noch also glaubt Kant an die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge wie sie an und für sich sind, an eine unmittelbare Vernunft-Erkenntniß, unabhängig von und im Gegensatze zu der sinnlichen Erkenntniß.

Welches aber ist nun das Verhältniß der sinnlichen zu der Vernunft-Erkenntniß? Und im Falle sie sich widersprechen, welches ist die wahre? Hier hat Kant die Brücke noch nicht gefunden, die aus der Sinnenwelt zu der in abstracte Begriffe umgeformten Welt hinüberführt. Er ist noch unter dem Banne der Ansprüche der Vernunft, die Vollständigkeit und innere Verbindung der Dinge gebieterisch fordert, während doch die in Zeit und Raum geordnete Erscheinungswelt kein Maximum und Minimum, also weder ein Ende, noch einfache Theile, keinen inneren Connex, sondern nur ein Neben-Einander und ein Nach-Einander bieten kann. Was wäre uns doch eine nur in noch

---

*) Sectio II, § 4.

so kleine Linien und Gradnetze eingetheilte Erdoberfläche? Ein mathematisches System, aber keine Wirklichkeit. Was hülfe eine in eben solche Linien eingeschlossene synchronistische Darstellung alles Geschehenen, d. h. aller äußeren Veränderung? Vom Zusammen- und Aufeinanderwirken verlangt unsere Vernunft zu wissen und das können die äußeren, sinnlichen Erscheinungen und die auf deren oberste Principien errichteten mathematischen Systeme nicht gewähren. Weder das individuelle Sein, noch das Ganze, die Welt, noch Verbindung und Zusammenhang der einfachen Theile mit dem Ganzen kann jemals durch unsere sinnliche Wahrnehmung begriffen werden, um dazu zu gelangen, muß die Vernunft ihre Principien aus ihrer eigenen Quelle, aus ihrem Innern schöpfen.

Die Frage, welche die Vernunft-Erkenntniß stellt, lautet also: quonam principio ipsa haec relatio substantiarum nitatur quae intuitive spectata vocatur spatium? (§ 16). Wie ist es möglich, daß viele Substanzen in gegenseitiger Abhängigkeit und Wechselwirkung stehen? Ihre bloße Existenz kann dies nicht bewirken; es ist nur dadurch möglich, daß alle Einzelsubstanzen in ihrem Zusammenhange von einem einzigen Wesen abhängen, das ihre Ursache ist: nonnisi causa universorum unica est causa Universitatis und dies muß der Schöpfer der Welt, also Gott sein (§ 20). Die Idee der Gottheit macht also allein den Haupt- und Grundbegriff der intellectualen Welt aus. Unsere Beziehung zu den äußeren Dingen ist nur möglich, insofern der Geist selbst mit allen anderen Wesen von der unendlichen Ursache getragen wird; da nun der Raum für unsere Sinnlichkeit die allgemeine und nothwendige Bedingung des Zusammenseins der Dinge ist, kann er omnipraesentia phaenomenon genannt werden. Alle Veränderungen setzen als Bedingung sinnlicher Wahrnehmung die Zeit voraus, aber zugleich die Fortdauer des Subjects und das Wechseln seiner Zustände, da aber das was seine Zustände verändert nur dauern kann, wenn es selbst von einem anderen erhalten wird, in dem Alles ist und bleibt, so ist die Zeit die aeternitas causae generalis

phaenomenon. *) An dieser Stelle aber bemerkt Kant, daß er in das Fahrwasser des Malebranche und seiner Mystik (nous voyons tout en Dieu) gerathen ist und er lenkt wieder rückwärts mit den Worten: Verum consultius videtur litus legere cognitionum per intellectus nostri mediocritatem nobis concessarum, quam in altum indagationum ejusmodi mysticarum provehi quemadmodum fecit Malebranchius, cujus sententia ab ea quae hic exponitur proxime abest: nempe nos omnia intueri in Deo.

Mit anderen Worten: Kant steht in dieser Schrift unter dem Banne der Locke'schen und Leibniz'schen Doctrinen, deren innerer Zwiespalt aber gerade hier sich unwiderstehlich hervordrängt. Aus der Vereinigung der in beiden Lehren enthaltenen Wahrheiten gelangt er zu der Ueberzeugung, daß sie sich widersprechen, daß jede aber einen wichtigen Theil der Wahrheit enthalte und daß beide nur durch ein Wunder vereinigt werden können. Denn noch immer geht Kant von der Voraussetzung aus, daß zuerst und vor Allem eine objective Welt existirt und daß diese allein Gegenstand der wahren Vernunft-Erkenntniß ist und sein soll, während die Sinnen-Erkenntniß von der Natur des Subjects bedingt ist, also nicht objectiv sein kann. Da nun in dieser letzteren Weise die Welt in der Form von Raum und Zeit nur Contingentia — nebeneinander bestehende Dinge — darbietet, unsere Vernunft aber unabweislich nach Einheit und nothwendigem Zusammenhang strebt, diesen Zusammenhang auch nur durch den Begriff der Ursache realisiren kann, so wird sie mit Nothwendigkeit auf eine erste Ursache der Welt zurückgeführt und diese kann nur Gott sein, von dem Alles in gleicher Abhängigkeit steht und fortwährend erhalten wird. Wir sehen also hier Kant, wie alle früheren Philosophen, an einem unausgeglichenen Dualismus — dem der Sinnlichkeit und des activen Vernunftdenkens — stranden und

---

*) § 22, scholion.

ebenfalls zu einem Deus ex machina seine Zuflucht nehmen.*) Das große Verdienst der Dissertation liegt jedoch gerade darin, daß sie scharf zwischen Sinnen- und Vernunft-Erkenntniß geschieden hat, daß sie die letzten und höchsten Principien der ersteren dargelegt und dieselbe auf Erscheinungen in Zeit und Raum — als auf den höchsten Grad ihrer Gewißheit — beschränkt hat. Die Aufgabe der Critik wird sein, jenen Dualismus zu überwinden, aus dem subjectiven Standpunkt, der Natur des denkenden Subjects, die Welt-Erkenntniß herzuleiten und so das von Descartes begonnene Werk zur Vollendung zu bringen.

Stellen wir hier nochmals die Wandlungen der Kant'schen Ansichten im Ueberblicke zusammen, so finden wir ihn von folgenden Ueberzeugungen durchdrungen:

I. in der Leibniz-Wolff'schen Periode. Das Denken gibt uns Aufklärung über das Wesen der Dinge, indem wir unsere Begriffe analysiren. Die Sinnlichkeit ist nur verworrene Erkenntniß, die durch die Vernunft-Analyse berichtigt wird.

II. auf dem Locke'schen Standpunkte. All unser Denken wird nur durch die Erfahrung vermittelt, deren Synthesen von uns aufgenommen werden. Aus dem logischen Proceß kann niemals auf ein Sein geschlossen werden.

III. Skepsis. Kann uns denn durch bloße Veränderungen

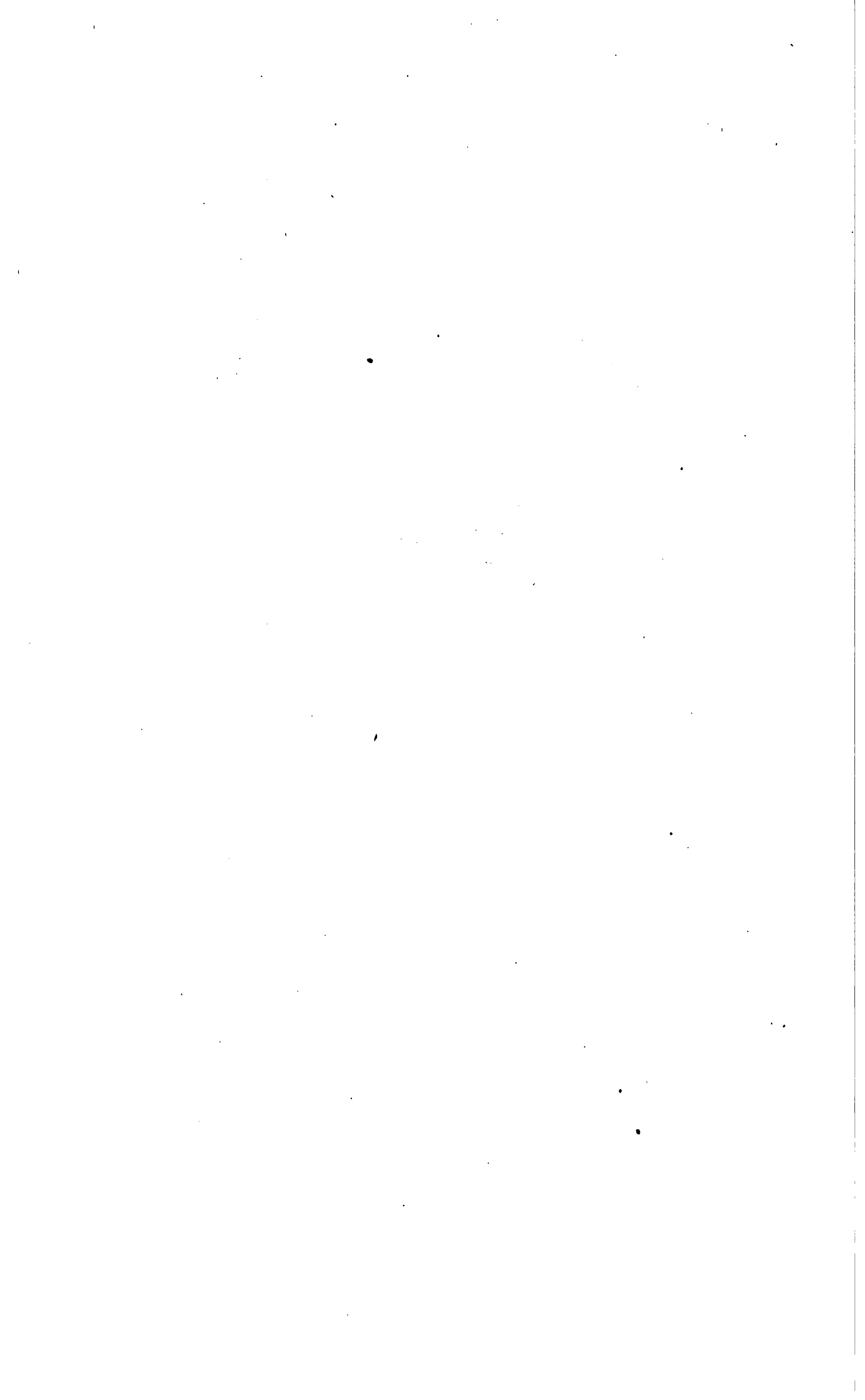
---

*) Daß in dem genannten Gegensatze ihm die unausgleichbare Schwierigkeit gelegen schien, geht schon daraus hervor, daß er in einem Briefe an Marcus Herz (1789) die Vermuthung aussprach, Leibniz habe mit seiner harmonia praestabilita nichts weiter gewollt, als diesen Zwiespalt lösen: „Es ist mißlich, den Gedanken, der einem tiefdenkenden Manne obgeschwebt haben mag und den er sich selbst nicht recht klar machen konnte, zu errathen: gleichwohl überrede ich mich sehr, daß Leibniz mit seiner vorherbestimmten Harmonie nicht die Harmonie zweier verschiedenen Wesen, nämlich Sinnen- und Verstandeswesen, sondern zweier Vermögen desselben Wesens, in welchem Sinnlichkeit und Verstand zu einem Erfahrungserkenntnisse zusammenstimmen, vor Augen gehabt habe, von deren Ursprunge, wenn wir ja darüber urtheilen wollten, obzwar eine solche Nachforschung gänzlich über die Gränzen der menschlichen Vernunft hinausliegt, wir weiter keinen Grund als den göttlichen Urheber von uns selbst angeben können." Kant. Rosenkranz XI, S. 57.

der wirklichen Dinge der für unser Denken doch so nothwendige Begriff der Ursache gegeben werden?

IV. Erstes Aufleuchten apriorischer Formen der Sinnlichkeit — Zeit und Raum. Diesem gemäß wird zwischen sinnlicher und Vernunft-Erkenntniß unterschieden, der Begriff der Ursache nebst anderen der Vernunft ebenfalls als apriorischer Besitz zugewiesen.

V. Damit ist ein doppelter Quell ganz verschiedenartiger Erkenntnisse zugelassen. Wie kann nun die Vernunft-Erkenntniß mit ihrem apriorischen Besitze: Ursache, Substanz, Allheit u. s. w., die alle auf eine objective Welt Bezug haben, zusammenbestehen mit der Sinnenerkenntniß die mitsammt ihren apriorischen Formen nur subjectiv ist und nur das Unverbundene, Mannigfaltige gewährt? Die erste Antwort ist: nur durch die Gottheit, welche die oberste Ursache unseres Denkens und der objectiven Welt ist; die Antwort der Critik: weil diese ganze objective Welt für uns nur eine Erscheinungswelt ist und als solche zu Fäden versponnen wird, deren erste Principien im denkenden Subject liegen.



Inhalt.

